دراسات
لاهوتيّة

الإنسانُ، ذلِكَ السِّرّ العظيم

الأب
فاضِل سيداروس

دار المشرق
بيروت

لا مانع من طبعه

بولس دحدح
النائب الرسوليّ للّاتين في لبنان
بيروت، في ١/١١/٢٠٠٢

دار المشرق ش م م،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
الأشرفية، بيروت ٢١٥٠ ١١٠٠
لبنان
http://www.darelmachreq.com

ISBN 2-7214-5129-4

التوزيع: المكتبة الشرقيّة
الجسر الواطي - سن الفيل
ص.ب. ٥٥٢٠٦، بيروت - لبنان
تلفون: ٤٩٢١١٢ - ٥/٤/ ٤٨٥٧٩٣ (٠١)
فاكس: ٤٨٥٧٩٦ (٠١)
Email: libor@cyberia.net.lb

فهرس المحتويات

المقدّمة العامّة

إنّ الإنسان قضيّةٌ، لا بل سرٌّ عظيم قد شغل بالي منذ حداثتي الفكريّة في أثناء تنشئتي، ومن خلال قيامي بالتدريس والتأليف، فضلًا عن اختباري الروحيّ حيث أدركتُ أنّ سرّ الإنسان وكماله وملئه هو في الله. وهذا نورٌ في حياتي الفكريّة وعلاقاتي الشخصيّة والتزاماتي الاجتماعيّة واختباراتي الروحيّة.

إنّ مسيرتي الفكريّة جعلتني أتمنّى أن أُدرِّس «الأنثروپولوجيا المسيحيّة» تدريسًا شاملًا نظاميًّا منهجيًّا. ولمناسبة إعداد محاضرة، تيقّظتُ لكوني كثيرًا ما عالجتُ لاهوتيًّا وروحيًّا جوانب متعدّدة من الموضوع، وذلك من زوايا مختلفة، في محاضرات ألقيتُها ومُداخلات عرَضْتُها ومقالات نشرتُها، فتساءلتُ لماذا لا أجمعها وأنشرها في كتاب، لحين تُتاح لي فرصة تدريس الموضوع كما أتمنّاه، لعلّ ذلك يشفي - بعض الشيء - غليل شغفي، ويُصبِّرني - إلى حدٍّ ما - حتّى أحقّق أمنيتي.

هكذا نشأت فكرة هذا الكتاب الذي يُعبِّر بالفعل عن جوانب متعدّدة من قناعاتي وهواجسي الشخصيّة بشأن قضيّة الإنسان، لا بل

بشأن سرّ «قُدسيّته» و«حُرمته» و«لاحَصْريّته»، كما سيرد ذكرها في تحاليلي. ومن ثمّ، فليس هذا الكتاب بمثابة مُؤلَّف أكاديميّ علميّ نظريّ مُجرَّد، بل هو خواطر نابعة من نظرة لاهوتيّة روحيّة إلى الإنسان، وإن اتّسم بما يتّسم به أيُّ خطاب لاهوتيّ من روح موضوعيّة وتحليل دقيق ومنهج صارم. وما من مبالغة أو مُغالاة إذا قلتُ إنّه يُعبِّر بالفعل عن إيماني وثقتي بالإنسان، ذلك الإنسان الذي خُلق على صورة الله كمِثاله، وهو موضوع حبِّ الله له حبًّا شخصيًّا وجماعيًّا، وقد أشركه تعالى في قُدسيّة سرِّه إذ جعله سرًّا مِثله، بنعمة المجّانيّة.

* * *

يتألَّف هذا الكتاب من وحدتين متكاملتين. تتعلّق الوحدة الأولى بمنهجيّة «خطاب لاهوتيّ - إنسانيّ مُحيطيّ»، أي بخطابٍ لاهوتيّ موضوعُه الإنسان، ومحيطُه المشرق العربيّ المُعاصر الجامع ما بين الشرق والغرب؛ فهذه الوحدة تُرسي قواعدَ هذا الخطاب وتُبرز معاييره. غير أنّها لا تنحصر في المنهجيّة، بل تتضمّن فكرًا لاهوتيًّا - إنسانيًّا أيضًا، هو بالفعل محور الوحدة الثانية التي تعرض نظرةً متعدِّدة الجوانب إلى «سرّ الإنسان في ضوء سرّ الله».

ولمّا كان هذا الكتاب مجموعة مقالات ومحاضرات ومداخلات، فلا مفرّ من أنّه يتكوّن بالفعل من نظرات جزئيّة لاشاملة، ومتفرِّقة لانظاميّة، إلى ما نحن بصدده. ومن ثمّ، فلا غرابة أن تتكرَّر بعض الأفكار المُتشابهة أو المُتماثلة في أكثر من مكان، ذلك بأنّ كلّ مقالة كُتبت لمناسبة معيّنة ولأجل جمهور معيّن وفي وقت معيّن، ولكن بروح واحدة ومن منظار واحد. كان بوسعي أن أحذف ما تكرّر، ولكنّي آثرتُ أن أدع النصوص كما ظهرت في

أصلها - مع ما فيها من تكرار، وإن أدخلتُ بعض التعديلات والإضافات الطفيفة - مُقتنعًا - بصفتي مُدرِّسًا ومُربّيًا إغناطيًّا - أنّ «في الإعادة إفادة»، وواثقًا بأنّ في كلّ تكرار وترديد نبرةً خاصّة مختلفة تُميِّزه عمّا يشابهه أو يُماثله. ولذلك، فقد أشرتُ إلى تحاليل مماثلة واردة في فصول مختلفة، أو في مرجع مختلف عالجتُ فيه الموضوع عينه باستفاضة وتعمُّق يختلفان من مكان إلى مكان آخر.

وبالرغم من وحدة الموضوع هذه، إلاّ أنّ كلّ فصل من الفصول التسعة التي تكوّن هذا الكتاب مستقلٌّ عن الفصول الأُخرى، ويُكوِّن وحدة متلاحمة، بحيث يمكن القارئَ أن يقرأ أيّ فصل على حِدَة، من دون أن يتقيّد بتسلسل الفصول، وإن كان للتسلسل المُتّبَع منطقه المنهجيّ التربويّ.

الوحدة الأولى

منهجية الخطاب اللاهوتي - الإنساني المُحيطي

مقدّمة الوحدة الأولى

تتناول الوحدة الأُولى الناحية **المنهجيّة**. والفصل الأوّل يضع أُسسًا ومعايير لـ«الخطاب اللاهوتيّ - الإنسانيّ المحيطيّ»، إذ يرسم ملامح ما نبغي التوصُّل إليه من خلال سائر الفصول التي تُحلِّل وتُعمِّق هذا الفصل. والفصل الثاني يُعالج بعض أُسس تدريس علم اللاهوت، مُوضِّحًا دور العقل في الخطاب اللاهوتيّ - الإنسانيّ، وبُعد إنسانيّة يسوع في الخطاب المسيحانيّ. والفصل الثالث يُعرِّف التأويل ويُبرز دوره المُهمّ في الخطاب اللاهوتيّ - الإنسانيّ المحيطيّ. والفصل الرابع يُوضِّح دور كلّ من العقل والوجدان والإرادة في تنشئة الشخصيّة.

غير أنّ هذه المنهجيّة مقرونة، في كلّ صفحة من صفحاتها، **بالفكر اللاهوتيّ - الإنسانيّ**، حيث إنّها لا تكتفي بوضع قواعد منهجيّة نظريّة مُجرّدة، بل تتضمّن أيضًا جوانب عدّة من الفكر، تظهر من خلال الدراسة المنهجيّة، ذلك بأنّ المنهج والفكر مُتداخلان غير منفصلين، شأنهما شأن الشكل والمضمون في أيّ خطاب إنسانيّ.

١ - في سبيل خطاب لاهوتي - إنساني مُحيطي

المقدِّمة

* تعريف الموضوع وتحديده(*)

نقول «في سبيل»، إذ إنّنا نقصد أنّ الخطاب الدينيّ قصدٌ حيّ يستدعي بحثًا وتنقيبًا، ونموًّا وتطوُّرًا، بحسب مُخطّط واضح. فلا يظلُّ خطابًا جامدًا ثابتًا، مُجرّدًا أزليًّا، بل يتميّز بما يتميّز به كلُّ كائن حيّ من تقدُّم يتطلّب وقتًا، ومن بحث قد يُسبِّب تردُّدًا وتخبُّطًا، بل وأخطاء، ومن تأقلم والمحيط الراهن. وهذا بالذات ما نقصده بعبارة «مُحيطيّ» (contextuel)، وهو محيط الشرق العربيّ المسيحيّ والإسلاميّ، الحضاريّ والثقافيّ، والسياسيّ والاجتماعيّ، والدينيّ والطائفيّ، والزمانيّ والمكانيّ...، أي - في نهاية الأمر - المحيط الذي ينشأ فيه الخطاب وينمو ويترعرع، والظروف التي تُحيط به، والإشكاليّة التي ينطلق منها[١].

(*) مُداخلة عُرضت في ندوة نظّمها اليسوعيّون بالمريوط (الإسكندريّة)، في سپتمبر/أيلول ٢٠٠١، وكذلك في مؤتمر «في سبيل لاهوت مسيحيّ عربيّ معاصر» نظّمته الإكليريكيّة البطريركيّة المارونيّة - غزير (لبنان)، في نيسان/أبريل ٢٠٠٢، وأصدرت مُداخلاتِ المؤتمر في السنة عينها.

(١) عندما نقصد الشرق المسيحيّ والإسلاميّ في آن، نستعمل لفظ «عربيّ».=

ونقصد بـ«الخطاب اللاهوتيّ - الإنسانيّ» (Théologie anthropologique) الخطاب الدينيّ الذي لا ينحصر في الحديث عن الله - كما يجري في العقيدة الخاصّة بالثالوث أو المسيحانيّة أو الخلاص أو الإسكاتولوجيا أو غيرها من القضايا العقائديّة - بل الذي يتعلّق بالإنسان المغمور في الله وما يعيشه الإنسان في ضوء الإنجيل، وبالمواقف الوجوديّة والوساطات البشريّة، إذ إنّ تاريخ الله مرتبط ارتباطًا وثيقًا بتاريخ البشر، وذلك منذ «الاختيار» و«العهد» بين الله وشعبه، مُرورًا بسرّ تجسُّد ابن الله وحياته الأرضيّة وموته وقيامته وصعوده وإرساله الروح القدس، وحتّى مجيئه الثاني المجيد. فما من خطاب يختصّ بالله إلاّ وهو مقرون وممزوج بخطاب يتعلّق بالإنسان، امتدادًا إلى ما يجمع الإنسان بالله والله بالإنسان.

وفي ضوء ما سبق من تحديد المُصطلحات، نُمحور «خطابنا اللاهوتيّ - الإنسانيّ المحيطيّ» حول ثلاثة محاور نراها مُلحّة في محيطنا العربيّ بعامّة والشرقيّ العربيّ بخاصّة، وهي ثلاثة أبعاد لم تحظَ فعلًا باهتمام اللاهوتيّين الكافي، لا المسيحيّين منهم ولا المسلمين. أقصد إعمال العقل من جهة، وقبول الغيريّة من جهة ثانية، واحترام التاريخ من جهة ثالثة، وجميعها أبعاد إنسانيّة ضروريّة للمحيط العربيّ، لأنّ الخطاب الدينيّ لم يولِها حقّها، بل ولم يعتمد عليها في منهجيّته. وسيُبرِّر حديثنا تدريجًا اختيارَنا هذه الثلاثيّة. ونلفت النظر أنّ خطابنا لا يقتصر على المحيط المسيحيّ، بل يجمع المحيط العربيّ بوجه عامّ، الذي يدمج المحيط المسيحيّ.

=وعندما نقصد الكنائس الشرقيّة العربيّة، نستعمل عبارة «الشرق العربيّ»؛ و«الشرق» هنا يتميّز عن الغرب، و«العربيّ» يجمع بين المسيحيّة والإسلام في محيط عربيّ واحد.

وسننتهج ثلاثة أوقات متكاملة في كلّ جزء من أجزاء تحليلنا. الأولى هي نفي الانحرافات السائدة في الخطاب اللاهوتيّ بشأن ما نحن بصدده؛ والثانية هي إثبات ما يُناهض الانحرافات؛ والثالثة هي دمج الوقتين السابقين في ائتلاف يولِّد حقيقة ثالثة تجمع بينهما وتتجاوزهما. وهذه الأوقات الثلاثة معروفة بـ «الجدليّة» التي تجمع الجانب السالب والجانب الموجَب في حقيقة ثالثة جديدة. فمنهجنا إذًا منهج جدليّ. ونضيف إلى ذلك بيليوغرافيا تجمع ما كتبناه في الموضوع المعروض في كلّ قسم من الأقسام، نظرًا إلى محوريّة هذا الفصل الذي هو بمثابة توجيه لسائر الفصول التي هي من جهتها بمثابة تعمُّق لهذا الفصل.

* بيليوغرافيا المقدِّمة

- بعض ملامح لاهوت محيطيّ شرقيّ معاصر- «المشرق» ٧٣ - ١/١٩٩٩
- سعيًا لخطاب لاهوتيّ في محيط الشرق الأدنى- «المشرق» ٧٥ - ١/٢٠٠١
- منطق الإنسان- سلسلة مقالات في «صديق الكاهن» - القاهرة ١٩٨٣-١٩٨٥

أوّلًا: من عدم إعمال العقل إلى إعماله فإلى النظرة الكلِّيّة إلى الإنسان

* نفي انحرافات عدم إعمال العقل

من بين قناعاتنا الشخصيّة الراسخة أنّ كلّ ما يعيشه المحيط العربيّ المعاصِر على الساحة السياسيّة والاجتماعيّة، والدينيّة والطائفيّة، والثقافيّة والعلميّة... من تعصُّب وتعنُّت، وأُصوليّة

وأحاديّة، وانفعاليّة وعاطفيّة...، إنّما يعبِّر عن **مأزق العقل العربيّ**، فهو وليد هذا المأزق ومُسبِّبُه في آن، في تفاعل بين السبب والنتيجة. فالفكر العربيّ حذِر تجاه العقل، بل ويخشى جذريّته، فقُدرتَه على الشكّ، وقوّته الناقدة للقناعات المتوارثة على مرّ الأجيال.

وأمام ذلك، ثمّة موقفان مُضادّان يعيشهما المحيط العربيّ. فهناك موقف **عدم الاعتراف** بهذا النقص الفادح، بل التوهُّم أنّ مجتمعاتنا العربيّة أليفة العقل ورائدة الفلسفة والثقافة والعلوم... فلهؤلاء نقول: الاعتراف بالنقص فضيلة، بل وبدايةُ الهداية والتقدُّم؛ وأمّا الهروب من الواقع بالاستمرار في الخطإ، فلا يُجدي نفعًا في أيِّ حال من الأحوال.

وهناك موقف **الخُضوع السلبيّ للإيمان** (fidéisme) حيث اللجوء إلى الإيمان خوفًا من العقل واحتماءً منه، أو كسلًا في عدم استخدامه. وهؤلاء نذكّرهم أنّ أوّل مَن استخدم الفلسفة في العقيدة المسيحيّة هو شرقيّ إسكندرانيّ، وهو القدّيس أثناسيوس الذي فسّر العبارة الكتابيّة Monogénis - أي «الابن الوحيد» للآب - بتعبير فلسفيّ Homoousios - أي «من الجوهر نفسه» - فأحرز ثورة في الخطاب اللاهوتيّ. أضف إلى ذلك دور مدرسة الإسكندريّة التي سبقته، مع القدّيس إقليمنضُس والعلّامة أوريجانيس العبقريّ الفذّ. فلماذا الخوف من العقل، أو الحذر منه، أو رفضه؟ ألم يكن هؤلاء روحيِّين وقدّيسين يستخدمون العقل ويسخِّرونه لخدمة الإيمان، من دون الوقوع في الخضوع الأعمى للإيمان بدون إعمال العقل؟ أليس العقل قد خلقه الله، كما خلق الجسد والنفس والروح...؟

وإزاء هذين المهربين من الحقيقة، ألا ينبغي لفكرنا العربيّ - على اختلاف توجُّهاته في العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة -

أن يتّعظ بالغرب الذي استخدم العقل، في عدّة مجالات، منها الفكر الفلسفيّ والعلوم الإنسانيّة والدقيقة والتفسير الكتابيّ والخطاب اللاهوتيّ؟

* إثبات دور العقل

لقد توصّل الغرب بالفعل إلى نوع من التناغم بين الإيمان والعقل من خلال اجتيازه أزمات، ولا خوف من الأزمات لأنّها، بالرغم من خطورتها الحقيقيّة، قد تُفضي إلى تطهير الإيمان من الشوائب غير الإيمانيّة العالقة به. ولا يثقل علينا أن نرسم أهمّ ملامح المسيرة الغربيّة، لا لنُقلِّدها، بل لنستلهمها، علّها تُفيد خطابنا العربيّ بوجه عامّ والمسيحيّ الشرقيّ بوجه خاصّ، قناعةً منّا أنّ في كلّ خبرة إنسانيّة أو فكر إنسانيّ بُعدًا إنسانيًّا شاملًا.

فقد نهض الغرب واستيقظ من سبات القرون الوسطى في عصر النهضة الأوروبيّة، عندما تحرّر من ثوابته وقناعاته وقوالبه الراسخة الجامدة المتحجّرة، إذ استعمل العقل واستخدم النقد وأدخل مبدأ الشكّ المنهجيّ وتقدّم في العلوم الدقيقة... لنضرب بعض الأمثلة البارزة التي سمحت له بالتحرُّر ومن ثَمّ بالتقدُّم.

ففي العلوم الدقيقة، أحرز كوپرنيكُس (١٤٧٣-١٥٤٣) ما سُمّي بـ«الثورة الكوپرنيكيّة»، إذ أكّد علميًّا أنّ الأرض هي التي تدور حول الشمس ولا العكس، فتحرّر الإنسان من التمركز على ذاته وتطهّر، وذلك بفضل العقل، تطهيرًا لم يكن بديهيًّا له ولا سهلًا عليه. ثمّ أتى دارْوِن (١٨٠٩-١٨٨٢)، فاكتشف علميًّا أنّ الإنسان ينحدر من الحيوان، على خلاف التصوُّرات الأساطيريّة والمعتقدات الدينيّة السائدة التي كانت تؤلّهه، فتحرّر منها، وإن قاومها في بداية الأمر، وذلك أيضًا بفضل إعمال العقل.

وقد ظهرت في مجال الفلسفة زلازل مماثلة في مسيرة إعمال العقل. فقد أسَّس ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) الشكّ المنهجيّ، وأبرز دور الذات العاقلة. وتبعه في ذلك كانْط (١٧٢٤-١٨٠٤) الذي اشتهر بـ«نقد العقل النظريّ»، و«نقد العقل العمليّ»، و«نقد الحُكم العقليّ»؛ فضلًا عن تيّار «عصر الأنوار» الألمانيّ و«العلماء الموسوعيِّين» الفرنسيِّين في القرن الثامن عشر. وهذا شأن هيغِل (١٧٧٠-١٨٣١) الذي وضع تطابقًا بين الكائن والفكر؛ وشأن نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) الذي أكّد قيمة الحياة الفكريّة... فجميعهم انتقدوا الثوابت الدينيّة المتحجِّرة التي لا تعتمد على العقل، فساهموا في تحرير الفكر من هيمنتها المتسلِّطة، وإن لاقوا معارضة شديدة من قِبَل السلطات الدينيّة واللاهوتيِّين وغيرهم.

وعليه، فقد استلهمت العلوم الإنسانيّة هذا التحرُّر، فنذكر مثلًا فويورْبَخ (١٨٠٤-١٨٧٢) وقد عكس العبارة الكتابيّة، فقال: «إنّ الإنسان صنع الله على صورته»؛ وكذلك مارْكس (١٨١٨-١٨٨٣)، وقد أكّد أنّ ما يُسيِّر الإنسان هو وضعه الاقتصاديّ الاجتماعيّ، أكثر من مُعتقده الدينيّ. وأمّا فرويْد (١٨٥٦-١٩٣٩)، فقد أثبت أنّ ما يُسيِّر الشخص ليس وعيه وإرادته ومُثُله العليا، بقدر ما هو لاوعيه المؤسَّس في ماضي طفولته، وكذلك الليبيدو أي طاقته الجنسيّة الغريزيّة؛ ومن ثَمّ، فالدين هو «الوهم الأكبر».

وقد توالت الثورات في القرون الثلاثة الأخيرة، سياسيًّا (مِثل الثورة الفرنسيّة) واجتماعيًّا (مِثل الثورة الصناعيّة، وقد ألهمها ماركس)، ودينيًّا (مثل الإلحاد، وقد ألهمه نيتشه بإعلانه المشهور عن «موت الله»)، وفلسفيًّا (مِثل الوجوديّة والعقلانيّة والحداثة، والبنيانيّة التي أعلنت «موت الإنسان»)، بل لاهوتيًّا أيضًا (مِثل العلمانيّة المتطرِّفة، وقد نادت لا بالتمييز فقط، بل بالفصل أيضًا بين

الروحيّ والدنيويّ، والأبديّ والزمنيّ)...

فجميع هذه التيّارات - بحَسناتها وبتطرُّفاتها - وجميع «مُعلِّمي الشكّ» (پول ريكور) - بصواب تحاليلهم وبأخطائهم - قد خدموا فعلًا الغرب في أنّهم جعلوه يستعمل عقله، وحرّروه من تسلُّط ما ليس بالعقل كالسلطات الدينيّة المتسلِّطة والمعتقدات الخرافيّة الموروثة، وفي نهاية المطاف طهّروا إيمانه من كلّ ما يشوبه من شوائب ليست بالإيمان الخالص...

وإذا عُدنا إلى فكرنا العربيّ المعاصر، فلا ندّعي إطلاقًا أنّه من المُحتَّم عليه أن يمرّ بكلّ ما مرّ به الغرب، فمسيرة كلّ أمّة وكلّ شعب، وكلّ دين وكلّ طائفة، تختلف كلّ الاختلاف عن غيرها، فعليها أن تخوض مسارها الخاصّ. كما أنّنا لا ندّعي إطلاقًا أنّ مسيرة الغرب مِثال ينبغي أن يُحتذى به، ففيها الصالح وفيها الطالح، وفيها ما يناسب الوضع العربيّ وفيها ما لا يناسبه. غير أنّ المسيرة الغربيّة هي بمثابة «نموذج» يمكننا الاستعانة بإيجابيّاته، كما أنّه يمكننا تحاشي أخطائه. وقد تدارك الغرب نفسه بعض انحرافاته، فنادى بعصر «ما بعد الحداثة» الذي يناهض ما تمادى فيه من نزعة عقلانيّة متطرِّفة، وذلك بالعودة إلى «اللاعقلانيّ» ولا سيّما إلى الوجدان والحكمة وما هو قُدسيّ في الإنسان؛ كما أنّه قاوم «النزعة الفردانيّة» لدى الفرد وفي ما يتعلّق بحرِّيّته، وذلك بالعودة إلى «الحسّ الجماعيّ»... فخلاصة القول إنّ فكرنا العربيّ الدينيّ والطائفيّ، والسياسيّ والاجتماعيّ، في مسيس الحاجة إلى «مُعلِّمي الشكّ»، لا الشكّ من أجل الشكّ، بل الشكّ المنهجيّ النقديّ بفضل إعمال العقل، فتطهير الإيمان، وبنيان عقليّة مُجدَّدة، ونقد الذات، والتحرُّر من مختلف السلطات المهيمنة...

ومن القضايا العربيّة التي تتطلّب دورًا نقديًّا، نذكر قضيّتين

يرتأي لنا أنّهما في حاجة إلى إعمال العقل، وهما قبول الغيريّة واحترام التاريخ. إلاّ أنّنا، قبل أن نحلّلهما، نودُّ أن نكمّل حديثنا عن دور العقل بحديث أشمل يُعبّر عن كلّيّة الشخص.

* في سبيل كلّيّة الإنسان

ليس مُبتغانا الحقيقيّ هو العقل، بل «الإنسان الكلّيّ» (جاك ماريتان: L'homme intégral)، أو «كلّيّة الشخص» في جميع مقوّمات شخصيّته الجسديّة، والنفسيّة - من عقل ووجدان وإرادة ومخيّلة... -، والاجتماعيّة - من سياسة وجماعة وأسرة ومهنة... -، والروحيّة - من نزعة دينيّة وجماليّة وسرّيّة وتصوّفيّة... -. فالإنسان وحدة متلاحمة لا تقبل التجزئة، والله يخلق الإنسان ويقطع العهد معه ويخلّصه ويحبّه بجميع أبعاده البشريّة. وعليه، ينبغي لأيّ خطاب عربيّ أن يعبّر عن هذه الأبعاد برمّتها، من دون أن يتجاهل أو يُهمل أيّ جانب من جوانب حياة الإنسان، وإلاّ أصبح خطابًا مبتورًا ناقصًا غير واقعيّ ولا شاملًا.

وإن شدّد خطابنا على **الجانب العقليّ**، فيعود ذلك التركيزُ إلى افتقارنا الفادح إلى هذا الجانب في الخطاب الدينيّ من جهة، وفي الواقع الحياتيّ من جهة أخرى. إذن هذا الإلحاح مرحليّ، وهو مدعوٌّ إلى أن يدع المجال لكلّيّة الإنسان، ليغدو الخطاب العربيّ، خطابًا شاملًا يتناول حقيقة الإنسان بكلّيّتها وشموليّتها. أضف إلى ذلك أنّ الإيمان يستخدم العقل، غير أنّه يتجاوزه أيضًا ولا ينحصر فيه.

وبعد هذه الجولة في الإنسان الكلّيّ، يجدر بنا أن نتطرّق إلى القضيّتين النابعتين من تحليلنا السابق، **الغيريّة** أوّلًا، **والتاريخ** ثانيًا.

* **ببليوغرافيا القسم الأوّل**

- **الإنسان الإغناطيّ - سلسلة «نصوص ودروس إغناطيّة» - دار المشرق - بيروت ٢٠٠١.**
- **المجتمع في ميزان الكنيسة - سلسلة «الإيمان والحياة» - مطبوعات الآباء اليسوعيّين في مصر - القاهرة ١٩٧٩.**
- **بين وحي الله وإيمان الإنسان - سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت، ط ٣، ١٩٩٩.**
- **سرّ الرهبانيّة اليسوعيّة في فنّ التربية - «المشرق» ٦٥ - ١٩٩١**
- **الفصل ٢ و٤**
- **ملامح من الأنثروبولوجيا الإغناطيّة - «المشرق» ٧٢ - ١/١٩٩٨**

ثانيًا: من الهويّة إلى الغيريّة فإلى دمجهما

* **نفي انحرافات الهويّة**

يتميّز الخطاب العربيّ بتركيزه على **الهُويّة**، سواء أكانت الهويّة العربيّة أمام الغرب، أم في مختلف مجالات الأوطان والسياسات، والأديان والطوائف، والعِرق والأسرة... فالخطاب العربيّ ينطلق من الهويّة وينتهي بالهويّة، بل ويمتصّ الآخر المُختلف في إطار الهويّة.

تنمُّ هذه **العقليّة** عن اكتفاء ذاتيّ، ونرجسيّة واضحة، بل عن انغلاق على الذات، حيث لا مكانة للآخر المختلف. وينجم عن هذه العقليّة جميعُ ألوان التعصُّب الذي نشاهده في مجتمعاتنا العربيّة، ولا سيّما على الساحة السياسيّة والاجتماعيّة، والدينيّة والطائفيّة، حيث أغلبيّةٌ ساحقة وأقلّيّات مُبعثرة. أضف إلى ذلك تكفير «الحداثة» لأنّها وليدة الغرب المختلف وبالتالي المرفوض

لكونه مختلفًا؛ فكلُّ جديد مرفوض لأنّه غريب. وعلى خلاف ذلك، قد تُكفِّر بعض الفئات الشبابيّة ما هو تقليديّ وقديم ومحلّيّ، أي عناصر الهويّة كما يفهمها ويعيشها الكبار؛ الأمر الذي يدلُّ من جهته على أزمة في الهويّة، إذ تستعبد هنا الغيريّةُ الهويّةَ.

وإذا صوّبنا نظرنا إلى **الخطاب الدينيّ العربيّ** عامّة، لاحظنا رفضًا لتعدُّديّة الخطاب، فالاكتفاء بالخطاب الأحاديّ النمطيّ المألوف الذي يعبِّر عن الهويّة، ويحافظ عليها، بل ويدعِّمها؛ وقد يعود ذلك إلى تعدُّد الأديان والطوائف الذي يؤدّي إلى الاحتماء بالهويّة التي تمنح الأمان والضمان والاستقرار، بيد أنّ الجديد، أو المختلف، يحمل في طيّاته غيريّة يُخشى أن تُهدِّد الهويّة أو أقلُّه تضعها موضع تساؤل. وإذا ركّزنا حديثنا على **الخطاب المسيحيّ الشرقيّ العربيّ** خاصّة، وجب علينا الاعتراف بأنّ الحفاظ على الهويّة والتشنُّج إزاءها يجعلان أصحاب هذا الموقف يعجزون عن التمييز بين «وديعة الإيمان» من جهة، و«العقيدة» من جهة ثانية، و«الخطاب اللاهوتيّ» من جهة ثالثة. فوديعة الإيمان ثابتة دائمة عبر الأجيال، تجمع بين كافّة المؤمنين؛ وأمّا الخطاب اللاهوتيّ فهو متغيِّر، قابل للتعدُّديّة مكانيًّا وزمنيًّا؛ وأمّا العقيدة فتتميّز بمنزلة بين وديعة الإيمان والخطاب اللاهوتيّ، إذ إنّها تبغي الوحدة بين المؤمنين - خاصّة في أوقات أزمات إيمانيّة - ولكنّها في الوقت نفسه وليدة عصر وعقليّة وإشكاليّة وظروف لا تُحتِّم عليها أن تتميّز بما تتميّز به وديعة الإيمان من ثبات وديمومة. فإنّ مِثل هذه الاعتبارات بعيدة كلّ الابتعاد عن همّ الذين يدافعون عن هويّتهم فقط، بل هي غريبة عن مسامعهم، فلا ينظرون إلى تعدُّديّة الخطاب اللاهوتيّ على أنّها مصدر غِنى وثراء، بل يعتبرونها عنصر تهديد للهويّة.

* إثبات الغيريّة

إنّ جميع هذه الاعتبارات تحتّم على الخطاب العربيّ أن يأخذ بعين الاعتبار الغيريّة، ليخرج من مأزق الهويّة الأحاديّة القاتلة لكلّ فكر وكلّ تقدُّم. فالغيريّة هي «المُختلف» الذي يقتحم الهويّة كي لا تنغلق على نفسها فتخشى الآخرَ وتهرب منه وتعتبره مهدِّدًا وترفضه وتقاومه، أو تجترّ ذاتها في نوع من الاكتفاء النرجسيّ. إنّ قبول الآخر المختلف ضرورة حيويّة لتتوطّد الهويّة وتنمو وتنفتح على الشموليّة. وإنّ قبول التعدُّديّة، المترتّب على قبول الآخر، غِنى وثراء.

تسمح الغيريّة بعلاقة وطيدة بين الأنا والآخر، بحيث يصبح الآخر جزءًا لا يتجزّأ من الأنا، وتدمج الهويّةُ الغيريّةَ من دون أن تتلاشى أو تنصهر الغيريّةُ في الهويّة، ومن دون أن تفقد الهويّةُ أصالتها. وهذه الهويّة هويّة مُجدَّدة لأنّها اغتنت بالآخر. وبما أنّ الآخر متعدِّد، فالهويّة تغتني باستمرار وتكتسب عناصر متعدِّدة. فالهويّة، في نهاية الأمر، ليست جامدة متحجِّرة، بل هي حيّة متجدِّدة تجدُّد الحياة نفسها، حتّى أمكننا اعتبار الهويّة «هويّات».

* في سبيل دمج الهويّة/ الغيريّة

ليست الكلمة الأخيرة للغيريّة، فإنّما الغيريّة مرحلة تسعى للتفاعل بين قُطبي الهويّة والغيريّة، بين الخاصّ والشامل. نُطبِّق ذلك على أربع قضايا مُلحّة في المحيط العربيّ.

نشير أوّلًا إلى ضرورة الاعتراف بالآخر المختلف في مجتمعاتنا العربيّة، في المجال السياسيّ والاجتماعيّ، والدينيّ والطائفيّ، ولا سيّما اعتراف الأغلبيّة بالأقلّيّة أو بالأقلّيّات. فالاعتراف بالآخر المختلف، واحترام حقوقه، والمساواة في

المعاملة، هي أمور غير بديهيّة في مجتمعاتنا العربيّة؛ والحقُّ في الاختلاف أمر غير مألوف، يكاد يكون غير مقبول، لأنّ الحقّ للقويّ وللأغلبيّة السائدة الساحقة. ولذلك لا تمارس معظم مجتمعاتنا العربيّة الديموقراطيّة، لأنّها تخالف ما اعتادته من سيطرة القويّ أو الأغلبيّة بإقصاء الآخر المختلف ولا سيّما الأقلّيّات. وعليه، فهذا البُعد الناقص هو تحدٍّ بتمام معنى الكلمة في مجتمعاتنا العربيّة.

وهناك تطبيق عمليّ آخر، وهو الحوار. فعصرنا عصر الحوار، من «حوار الحضارات» و«حوار الأديان» و«الحوار المسكونيّ» و«حوار الحياة»... وفي مجتمعاتنا العربيّة، فإنّ لغة الحوار هي بمثابة تحدٍّ حقيقيّ، لأنّها لم تعتد الحوار، بل اعتادت في تاريخها الدفاعَ عن الذات، فاشتهرت المناظرات بين أطراف متحاربة لإقناع الآخر وكسبه، في حين أنّ إشكاليّة الحوار مختلفة اختلافًا جوهريًّا عن النزعة الدفاعيّة. ذلك بأنّ الحوار يتطلّب الخروج من الذات لمعرفة الآخر كما يعبّر هو عن نفسه، لا كما أتصوّره أنا؛ كما أنّ الحوار يحتّم قبول الآخر مختلفًا، وجديرًا بالاحترام لكونه آخر مختلفًا؛ وكذلك فإنّ الحوار يستدعي وضع الذات موضع تساؤل بفضل ما يُمثّله الآخر من اختلاف. والحوار لا يعني على الإطلاق النسبيّة، حيث الجميع يتساوون في نهاية الأمر؛ كلاّ، فالحوار يحترم احتفاظ المتحاورين بقناعاتهم واعتقاداتهم الشخصيّة، ولكن بدون المساس بكرامة الآخر وباحترام موقفه. إنّ تحدّي الحوار هو حقيقة بمثابة ثورة في النهج العربيّ.

وهناك مضمار آخر من التطبيق خاصٌّ بموقف كنائسنا الشرقيّة. فجذور المسيحيّة شرقيّة أصلًا. وعليه، فعندما اعتنقها الغرب، كانت إذّاك له بمثابة «آخَر مختلف»، فأصبحت الغيريّة صميم هويّته. وأمّا المسيحيّة الشرقيّة، فلم يعرف تاريخها ذلك، ولم تتعرّف إلى

آخر مختلف، فظلّت في نطاق هويّتها، بدون الاحتكاك بغيرها؛ وعندما دخلت في علاقة بآخر مختلف، تمّ ذلك في جوّ من الصراع والمحاربة، لا في جوّ من الحوار البنّاء المُثري. والحقّ يقال إنّ الكنائس الشرقيّة تميّزت بتعدّديّة مدارسها اللاهوتيّة، كما أنّها استوعبت الثقافة اليونانيّة الرومانيّة في أثناء القرون السبعة الأولى. ولكن، عند دخول الإسلام أراضيها، تحجّرت في ماضيها المجيد، في «عصرها الذهبيّ»، حتّى إنّه أصبح «بدايةً أسطوريّة» شجّعتها على اجترار الماضي بدون إبداع، وحرّضتها على تفضيل الهويّة على الغيريّة. فثمّة إذًا تحدٍّ حقيقيّ، ألا وهو أن تتحاور الكنائس الشرقيّة مع مختلف الكنائس، الأمر الذي لن يهدِّد هويّتها ولن يُفقدها أصالتها، بل سيُغنيها، لأنّ الآخر المختلف سوف يصبح جزءًا لا يتجزّأ من هويّتها، كما أنّها ستُغني الآخرَ بهويّتها الأصيلة العريقة.

ويجدر بنا أخيرًا أن نشير إلى تطبيق منهجيّ، وهو استخدام منهج الجدليّة: الجدليّة المنهجيّة هي اعتبار عنصر ونقيضه في آن، فينشأ من تفاعلهما النقيضيّ ائتلاف هو بالفعل قطب ثالث ليس هو الأوّل ولا الثاني، بل عنصر جديد هو مزيج من الاثنين، وفي الوقت ذاته مختلف عنهما. نلاحظ في هذا التعريف البسيط أنّ الجدليّة ليست منهجًا فقط، بل هي موقف حياتيّ أيضًا، بمعنى أنّ تفاعل عنصرين - أو قُلْ شخصين أو فئتين أو طائفتين أو مدرستين أو حزبين... - مختلفين يولِّد فيهما وضعًا جديدًا، ويفضي بهما إلى حقيقة جديدة، فلم يغدوا مثلما كانا في البداية، بل أصبح كلٌّ منهما مختلفًا عمّا كان عليه، ذلك بأنّ حالهما الجديد من خلال تفاعلهما التناقضيّ الجدليّ بدّل في كلٍّ منهما شيئًا. وعليه، فلا تكمن ميزة الجدليّة في كونها منهجًا علميًّا فحسب، بل هي منهج حياتيّ أيضًا، قريب كلّ القرب ممّا حلّلناه في تفاعل الهويّة والغيريّة، وكذلك في شروط الحوار ونتائجه.

* **ببليوغرافيا القسم الثاني**

- **بين الروحانيّة الإغناطيّة والروحانيّة الشرقيّة - سلسلة «نصوص ودروس إغناطيّة» - دار المشرق - بيروت ٢٠٠٢.**
- **بين وحي الله وإيمان الإنسان- سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت، ط ٣، ١٩٩٩ - الفصل ١٢**
- **الإنسان، ذلك السرّ العظيم، الفصل ٧، ٨**
- **ملفّ «لاهوت الأديان» - «المشرق» ٧٠ - ٢/١٩٩٦**

ثالثًا : الحِسّ التاريخيّ

* **نفي انحرافات العودة إلى الماضي**

نحن العرب نؤلّه **الماضي**. فنعود باستمرار إليه لنثق بأنفسنا في حاضرنا، حتّى قيل - بروح الفكاهة - إنّنا «نتقدّم» ونحن ننظر إلى «القديم»، ونخطو خطوات إلى «الأمام» ونحن ننظر إلى «الوراء».

وبالمِثل، فإنّنا نولي **التقليد** بالغ الأهمّيّة حتّى التأليه، ذلك بأن لا الحاضر القاتم، ولا المستقبل المجهول بمقدورهما أن يمنحا ما يمنحه التقليد المؤلّه من أمان وضمان واستقرار، ومن عزّة بالنفس وفخر بالذات أمام حاضر يتّسم بالهوان ومستقبل يفلت من قبضة اليد.

وإذا عُدنا إلى تعريف لفظ «التقليد»، وجدنا أنّه يحوي معنى التسلُّم، وهو في ذلك قريب من لفظ Traditio اللاتينيّ الذي يعني «التسليم والتسلُّم». فالتقليد الكنسيّ هو بالفعل عمليّة تسليم «وديعة الإيمان» الثابتة عبر الأجيال، من جيل إلى جيل آخر في عمليّة متواصلة لا تنقطع. ولكنّ كلّ جيل يطبع وديعة الإيمان هذه بطابعه الخاصّ من حيث فهمها وتأويلها وتفسيرها، فتغتني وديعةُ الإيمان لا في جوهرها الثابت، بل في تعابيرها المختلفة من جيل إلى جيل،

ومن كنيسة إلى كنيسة. فمفهوم التقليد هذا عمليّة حيّة، ديناميّة، حركيّة.

غير أنّنا جعلنا «التقليد» مُرادفًا للتكرار والترديد، فللجمود والتحجُّر من جهة، ولمُحاكاة السلف الأعمى من جهة أخرى، بأمانة عمياء وبدون أيّ إبداع، في حين أنّ التقليد الحقيقيّ هو مزيج من **الأمانة/الإبداع**، من الأمانة المُبدِعة والإبداع الأمين، إذ يصبح أمينًا لوديعة الإيمان الثابتة، وفي الوقت نفسه يصبح مُبدعًا في فهمها وتطبيقها. إنّ التقليد الحقيقيّ مزيج من النظرة إلى الماضي، من منطلق الحاضر، للانطلاق نحو المستقبل، في حركة ديناميّة حيّة. وهذا بالذات ما قام به آباء الكنيسة، شرقًا وغربًا، فلم يكرّروا ما قاله السلف، ولم يقلّدوهم، بل كانوا جميعًا مُبدعين في الأمانة وأُمناء في الإبداع. هيهات بين هذه الآفاق الشاسعة وما نحياه، نحن الشرقيّين العرب، من ضيق أُفق التقليد.

ومن الآثار المُخجِلة للنظرة الضيّقة السطحيّة الخاطئة إلى التقليد، **الروحُ العقائديّة والدفاعيّة، والإيديولوجيّة والنَمَطيّة**، في خطابنا العربيّ المعروف بنزعته العقائديّة بسبب المناظرات الدفاعيّة بين المسيحيّين الشرقيّين والمسلمين، وكذلك بين المسيحيّين الشرقيّين والمسيحيّين الغربيّين؛ فضلًا عمّا تلمّسناه سابقًا أيضًا من نزعة إلى التمسُّك بهُويّته على حساب الغيريّة. وممّا يلفت النظر، أنّ الخطاب اللاهوتيّ الشرقيّ أوْلى ولا يزال يولي الدفاعَ عن العقائد أهمّيّةً بالغة، ويتّسم بـ«روحنة» الحياة، ويتمسّك بـ«الطقوس» تمسُّكًا متشنّجًا، ويعتمد كلّ الاعتماد على الآباء القُدامى... فضلًا عن أنّ هذا **الخطاب العقائديّ** يفتقر إلى النظرة التاريخيّة الناقدة، بمعنى أنّ كلّ عقيدة هي وليدة عصر مُعيّن، وظروف مُعيّنة، وإشكاليّة مُعيّنة، إلاّ أنّها فُهمت مع مرور الوقت مُجرّدة من إطارها ومحيطها،

فاتّصفت بصفة المطلق غير الخاضع للزمان والمكان. إذن أصبح الخطاب العقائديّ خطابًا إيديولوجيًّا جامدًا نَمَطيًّا أحاديًّا، غير مُموقف، من جهةٍ مبتورًا من نشأته التاريخيّة المحدَّدة، ومن جهة أخرى بعيدًا عن القضايا الأنثروپولوجيّة التي تهمُّ الناس ومشاكلهم وتطلُّعاتهم، بدون «تأوين» (Actualisation) الماضي في واقع الحاضر. وما يقال في الخطاب العقائديّ يقال أيضًا في تفسير **الكتاب المقدّس**: بقدر ما كان مضمون الوحي شاملًا مُوجَّهًا إلى جميع البشر من جميع العصور والأمكنة، إلاّ أنّ شموليّته هذه لا تتنافى مع كون أسلوبه وصيغته ولغته ورموزه وظروفه، وبوجه عامّ ثقافته، تتعلّق بزمن مُعيّن ومكان معيّن وقصد معيّن؛ الأمر الذي يحتّم، لفهم رسالته، تأوينَه بثقافة العصر، من خلال «النقد التاريخيّ» الذي يسمح بتمييز ما هو من باب الوحي الثابت الشامل، وما هو خاصّ وقابل للتأويل، كما سنراه لاحقًا. وما يُقال في الخطاب المسيحيّ الشرقيّ العربيّ يقال في المنطقة العربيّة كافّتها.

ولذلك، فنحن نادي بـ«خطاب لاهوتيّ - إنسانيّ محيطيّ» يأخذ بعين الاعتبار وبجدّيّة حقيقيّة القضايا الوجوديّة الواقعيّة، من أمور سياسيّة واقتصاديّة، واجتماعيّة ونفسيّة، وفلسفيّة وأخلاقيّة...، وذلك من منطلق متطلّبات الحياة العمليّة الحاضرة، لإلقاء ضوء الإنجيل عليها كحافز للحاضر وللمستقبل.

*** إثبات قيمة الحاضر والمستقبل**

إنّ التقليد بمعناه اللاهوتيّ الحقيقيّ هو مزيج من الأمانة للماضي - «وديعة الإيمان» - ومن الإبداع أمانةً للحاضر المنفتح على المستقبل. إنّ التقليد الحقيقيّ **جدليّةُ الأمانة/الإبداع**: أمانة مُبدعة أو إبداع أمين. هكذا تصرّف آباءُ الكنيسة أسلافُنا إذ إنّهم لم

يجترّوا الماضي ولم يُقلِّدوه ولم ينقلوه حرفيًّا، بل دمجوه في جدليّة ديناميّة جمعت أوقات الزمن الثلاثة، أي الماضي والحاضر والمستقبل.

إنّ الحاضر البشريّ موضع العلاقة المُميَّز، العلاقة التي تربط الإنسان بالله والله بالإنسان: «اليوم، إذا سمعتم صوته، فلا تُقسُّوا قلوبكم». وعليه، فالخطاب اللاهوتيّ المعاصر يولي بالغ الأهمّيّة لتأوين كلمة الله: تأوين الماضي الذي يخاطب حاضر الإنسان. وفي ذلك يكمن جانب بالغ الشأن من جوانب شموليّة البُشرى المسيحيّة التي تخاطب كلّ جيل وكلّ شعب في صميم حاضره. وإن تميّزت البُشرى بلغة مُعيّنة وأسلوب شخصيّ وثقافة خاصّة وعقليّة مُميَّزة - وكلُّها من الماضي - إلّا أنّها تلتقي إنسان كلّ عصر وكلّ مكان في ما يعيشه واقعيًّا في صميم حاضره، في خِضَمّ حياته البشريّة الدينيّة والمدنيّة، والروحيّة والدنيويّة، والفرديّة والجماعيّة...، ذلك لأنّ كلمة الله تخاطب الإنسان الكلّيّ وكلّيّه وجوده البشريّ، حتّى يهديه ويُلهمه نورُ الإنجيل.

ومع ذلك، فإنّ كلمة الله لا تُغلق الإنسان على حاضره، بل تفتحه على المستقبل: إنّ الإسكاتولوجيا - في قطبيها المتكاملين، أي «ملكوت الآب» و«مجيء المسيح مجيدًا» - بُعدٌ أساسيّ من أبعاد الحياة البشريّة من عمل وفكر ووجدان، وهي لا تنحصر أبدًا في ما هو محسوس وملموس، بل تتجاوزهما في الحقيقة غير المنظورة. ذلك بأنّ الإنسان شخص قُدسيّ، مُوجَّه أنطولوجيًّا نحو الله فيذهب إليه تعالى - «تعالوا إليّ» -، وقد أتى الله إليه - «أتى إلى خاصّته - إنّ هذا الانفتاح على المستقبل الإسكاتولوجيّ لَمِن المقوّمات الأساسيّة التي يتميّز بها الإنسان المخلوق على صورة الله كمِثاله، والتي تُنير وتُلهم وجودَه البشريّ المتأصّل في الماضي والمغروس في الحاضر.

* في سبيل حِسّ تاريخيّ شامل

إن ركّز خطابنا على مقاومة التطرُّف في النظرة إلى الماضي، ولا سيّما إلى التقليد بمفهومه المبتور، فلا يعني ذلك على الإطلاق أنّنا نُقلِّل من قيمة الماضي أو التقليد، فلا يمكن تصوُّر إنسان بدون ماضٍ ولا تقليد. ولكنّنا حاولنا أن نُظهر ما لا يَظهر للعديد من الشرقيّين العرب من تشنُّج وتألُّه للماضي على حساب الحاضر والمستقبل. فما ندعو إليه إنّما هي **النظرة المتناسقة إلى أوقات التاريخ الزمنيّة الثلاثة**، أي إلى الماضي والحاضر والمستقبل على حدٍّ سواء، بدون تفضيل وقت على الآخرين. فخلافًا لمفهوم التاريخ المُتداول، لا يختصّ «التاريخ» بأحداث مضت وانتهت، بقدر ما هو لُحمة الماضي والحاضر والمستقبل، بدون أيّ انفصال ممكن بين الأوقات الزمنيّة الثلاثة. غير أنّ التوازن المُتناسق بين الأوقات الزمنيّة الثلاثة أمر جدُّ صعب، لا بل شبه مستحيل، ذلك بأنّ كلّ لاهوتيّ يفضّل وقتًا معيّنًا؛ وذلك أمر مفهوم، لأنّ الموضوعيّة المطلقة مستحيلة. ومع ذلك، فإنّ «الخطاب اللاهوتيّ - الإنسانيّ المحيطيّ» يسعى للتوازن، مُدركًا تمامًا أنّه لن يصل إلى كمال التناغم في ما بين الأوقات الزمنيّة الثلاثة، مهما حاول ذلك. علمًا بأنّ التركيز على الماضي يؤدّي إلى كلّ ما حلّلناه من مخاطر وعيوب؛ وأمّا التشديد على الحاضر، فيؤول إلى الانغماس في واقع الحياة حتّى الاستعباد لها؛ وأمّا الإلحاح في المستقبل، فيُفضي إلى الهروب من الواقع في روحانيّات مُحلِّقة وهميّة. وما قلناه في «التسليم والتسلُّم»، وكذلك في «الأمانة والإبداع»، يندرج تمامًا في إطار احترام الأوقات الزمنيّة الثلاثة.

وفضلًا على ذلك، فإنّنا نادي باحترام **الحركتين الانحداريّة والارتقائيّة**، المبنيّ أساسًا على حركتَي التجسُّد الإلهيّ والصعود

الإلهيّ. فالحياة المسيحيّة حياة تتجسّد في أرض الواقع، تجسُّد ابن الله نفسه الذي «أتى إلى العالم» و«نصب خيمته بيننا» و«أصبح مِثلنا في كلّ شيء ما عدا الخطيئة» وتأنسن. كما أنّها حياة «صاعدة مع المسيح» و«مُحتجبة معه في الله». الحياة المسيحيّة هي في آن واحد واقعيّة وإسكاتولوجيّة. ولقد ركّز الخطاب اللاهوتيّ الغربيّ - أكثر من غيره - على التجسُّد في واقع الحياة؛ كما أنّ الخطاب اللاهوتيّ الشرقيّ ركّز - أكثر من غيره - على الصعود الروحيّ من هذا العالم إلى الحياة الأبديّة. إلاّ أنّ الحوار المسكونيّ الذي ندعو إليه، يحثُّ الشرقيّين والغربيّين على احترام الحركتَيْن الانحداريّة والارتقائيّة، في سعي دؤوب وراءهما، وإن كان أمرًا صعبًا.

وفي الإطار نفسه، يجمع التاريخ بين بُعد شامل وبُعد خاصّ. فثمّة جدليّة بين «الخاصّ» - فأحداث التاريخ كلّها «خاصّة»، بمعنى أنّها عينيّة، مُموقّفة، محدودة زمانيًّا ومكانيًّا - وبين «الشامل» - بمعنى أنّ كلّ ما هو «خاصّ» هو إنسانيّ لأنّه يهمّ كافّة البشر في شموليّتهم -. وعليه، فـ«الخطاب اللاهوتيّ - الإنسانيّ المحيطيّ» خطاب يمزج بين الخصوصيّة والشموليّة: فشموليّة الوحي ووديعة الإيمان تتحقّق في خصوصيّة مختلف الخطابات اللاهوتيّة، كما أنّ الخطابات اللاهوتيّة الخاصّة تُجسّد وتُعبّر عن شموليّة الوحي. وهذا ما سمّاه الفيلسوف هيغل «الشاملَ العينيّ» (Universel concret). ويطرح ذلك قضيّةَ «الانثقاف» (Inculturation) التي يوليها اللاهوت المعاصر بالغ الأهمّيّة: على الإنجيل أن يتأقلم وثقافة كلّ شعب يُعلَن له، فالشامل يتجسّد في الخاصّ، مِثلما تجسّد الابن الأزليّ في واقع شعب وحضارة وثقافة... إنّ هذه القضيّة هي من القضايا اللاهوتيّة الحسّاسة في الشرق العربيّ، إذ يتميّز خطابه اللاهوتيّ بالنظرة الشاملة الثابتة، أكثر منه بضرورة تأقلمه والواقع الخاصّ العينيّ.

* ببليوغرافيا القسم الثالث

- لاهوت التاريخ البشريّ- سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت ١٩٩٧.

الخاتمة:

مراحل «الخطاب اللاهوتيّ - الإنسانيّ المُحيطيّ»

ختامًا لتحليلنا، نودُّ أن نوضّح مراحل الخطاب الذي ننادي به. نرى أنّه يتضمّن أربع مراحل متكاملة ومتداخلة:

* أمّا المرحلة الأُولى، فيمكننا أن نسمّيها **مرحلة الانفتاح**، وهي مرحلة الترجمة والنقل والاقتباس، سواء من التراث اللاهوتيّ العريق - من مدارس لاهوتيّة قديمة وآباء شرقيّين وغربيّين وآباء عرب - أو من اللاهوت الغربيّ المعاصر. وقد بدأت هذه المرحلة إبّان النهضة العربيّة في القرن التاسع عشر، وامتدّت طوال القرن العشرين.

* تلي هذه المرحلةَ مرحلةٌ يمكننا أن نطلق عليها تسمية **التأوين (Actualisation) والتأويل (Herméneutique)**. إنّ التأوين هو ما سبق أن حدّدناه من تجسُّد الشامل في الخاصّ العينيّ، ومن تطبيق الماضي على الحاضر، ومن انثقاف الوحي والإنجيل في شعب مُعيّن وفي زمن مُعيّن؛ فضلًا عن تحليل الأوضاع المحيطيّة كما قمنا به، بإشكاليّة محيطيّة. وهو ضرورة مُلحّة كي لا يتّسم الخطاب اللاهوتيّ بما هو عليه من تجريد وروح عقائديّة إيديولوجيّة نمطيّة أحاديّة. إلاّ أنّ التأوين وحده لا يكفي، بل عليه أن يمتزج بالتأويل الذي يعني قراءة التراث الكتابيّ والعقائديّ واللاهوتيّ قراءة تنطلق من تساؤلات الحاضر واهتماماته وتطلّعاته ومُقتضياته

وإشكاليّته ومنهجه، فتطرح على التراث أسئلة «محيطيّة». هذه المرحلة لا تكتفي بالترجمة والنقل والاقتباس وهي تتعلّق بالماضي بل تتجاوزها، من دون أن تتجاهلها أو تهملها؛ ولكنّها تُضيف إليها ما يتعلّق بالحاضر وما يتطلّع إليه من نظرة مستقبليّة. وإذا حاولنا أن نوقّت هذه المرحلة، أمكننا القول إنّنا الآن في خِضمِّها؛ فإنّ مُقاربتنا الشخصيّة هذه تجسيدٌ لها.

* غير أنّ ثمّة مرحلة لاحقة لم نصل بعد إليها، بل قد لا يعيها معظمُ اللاهوتيِّين الشرقيِّين العرب، وهي مرحلة نَصِفها بأنّها مرحلة الإبداع. والمقصود بها الإبداع في استخدام مفاهيم ومقولات ومصطلحات، وفي اعتماد منهجيّة «محيطيّة» خاصّة بالأوضاع المحيطيّة ومُعبِّرة عنها. فالحقُّ يقال إنّ منهجيّتنا التحليليّة ومفاهيمنا ومقولاتنا ومصطلحاتنا المُستخدَمة في مُقاربتنا هذه، جميعُها مقتبَسة من الغرب، وإن حاولت أن تتأقلم والمحيط العربيّ وتعبِّر عنه وتحلّله. ولكنّ المرحلة القادمة المرجوّة هي الإبداع «اللاهوتيّ - الإنسانيّ المحيطيّ». وسيُولِّد هذا الإبداعُ منهجيّةً خاصّة بالمحيط الشرقيّ العربيّ، ومفاهيم ومقولات ومصطلحات خاصّة به. ولشرح ذلك، يمكننا الاستشهاد بـ«لاهوت التحرير» الذي نشأ في الستِّينيّات من القرن العشرين في أمريكا اللاتينيّة، فحدّد مفاهيم ومقولات ومصطلحات واعتماد منهجيّة تعبِّر عن المحيط الأمريكيّ اللاتينيّ. وبعد ذلك، أبدعت أفريقيا، ولا سيّما أفريقيا الجنوبيّة، مفاهيم ومقولات ومصطلحات ومنهجيّة تعبِّر عن الأوضاع الأفريقيّة المختلفة عن أوضاع أمريكا اللاتينيّة. وكذلك أبدع الشرق الأقصى، في لاهوت التحرير نفسه، مفاهيم ومقولات ومصطلحات ومنهجيّة تعبِّر هي الأخرى عن أوضاعها المحيطيّة المختلفة عن سواها. ولنضرب مَثَلًا آخر يهمُّنا بوجه خاصّ، وهو

خطاب اللاهوتيِّين العرب في القرون الوسطى، ولا سيّما في مُناظراتهم اللاهوتيّة الدفاعيّة مع المسلمين؛ فممّا لا شكّ فيه أنّهم أبدعوا إبداعًا خاصًا بمحيطهم الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ. ونأمل أن يأتي دورنا، فنحقّق ما حقّقه أسلافنا وغيرهم، طبقًا لأوضاعنا المحيطيّة وبإبداع من مُنطلقها.

* وأمّا المرحلة الرابعة التي نراها، **فهي مرحلة الشموليّة (Universalisme)**، حيث يتخطّى «خطابنا اللاهوتيّ - الإنسانيّ المحيطيّ» حدودنا الجغرافيّة والثقافيّة والحضاريّة، ليُعرَض على الساحة العالميّة، فيصبح بدوره خطابًا نموذجيًّا تستلهمه سائر الخطابات اللاهوتيّة، كما كان الأمر مع آبائنا القُدامى الأجلّاء.

* وختامًا لنظرتنا إلى مراحل الخطاب الذي نحن بصدده، يمكننا القول بأنّ المرحلة الأولى هي **مرحلة الماضي القريب** (الانفتاح)، والثانية **مرحلة اليوم** (التأوين والتأويل)، والثالثة **مرحلة الغد القريب** (الإبداع)، والرابعة **مرحلة الغد البعيد** (الشموليّة). وجميعُها متداخلة، بمعنى أنّ كلّ مرحلة سابقة لا تنتهي بل تستمرّ في اللاحقة، فالأولى تستمرّ في الثانية، والأولى والثانية في الثالثة، والأولى والثانية والثالثة في الرابعة.

أملُنا في كلّ ذلك أن تتحقّق الثالثة والرابعة قبل المجيء الثاني المجيد!...

*** ببليوغرافيا الخاتمة**

- **الإنسان، ذلك السرّ العظيم، الفصل ٣**

٢ - علم اللاهوت في أبعاده التربوية والعلمية والروحية

المقدِّمة

لم نُولِ، في تدريسنا علمَ اللاهوت، مختلفَ مقوّماته وعناصره الأهمِّيَّةَ الكافية، على خلاف ما عُرف عن الموادّ التعليميّة غير الدينيّة، التي حظيت من المجتمع المدنيّ باهتمام بالغ، ممّا جعل منهجها وأسلوبها التربويّ يتقدّمان ويتطوّران ويُواكبان المُتطلِّبات العصريّة في فنّ التدريس؛ فنأمل أن يتمّ ذلك في الفكر اللاهوتيّ نفسه[١].

من هنا نشأت فكرة هذا المؤتمر حول فنّ التعليم والتعلّم اللاهوتيّ الذي يجمع أساتذة كُلّيّاتنا ومعاهدنا اللاهوتيّة في

(١) تحاشيًا لأيّ التباس من أيّ نوع كان، إنّنا نُميّز بوضوح بين الإيمان وهو ثابت لا يتغيّر، وبين التعابير الإيمانيّة - منها الفكر اللاهوتيّ والليتورجيا والصلاة... - وهي قابلة للتأقلم والتطوُّر والتغيير بحسب الأزمنة والأمكنة؛ وبينهما العقيدة التي تحتلّ مرتَبة وسط. للمزيد من الاستفسار عن هذا التمييز، راجع الوحدة الثالثة من كتابنا بين وحي الله وإيمان الإنسان - سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت، ط ٣، ١٩٩٩.

الشرق الأوسط[٢].

وستنطلق مُعالجتي الموضوع من البُعد التربويّ، اقتناعًا منّي بأنّ ركيزة فنّ التدريس هي أوّلًا الشخص الذي أُخاطبه وأُوجّه إليه حديثي، ومن ثَمّ فإنّي أُكيّف كلامي تربويًّا مع هذا الشخص. وذلك ما يُمكنني تسميته بُعد العمليّة التعليميّة **الذاتيّ**، حيث شخص المُخاطِب الذي يُعلِّم المُخاطَب.

وسأخطو خُطوة أُخرى ألا وهي **البُعد العلميّ**، بمعنى أنّني أُحاول توصيل معلومة علميّة وبحسب منهج علميّ، وباستخدامي موادًّ علميّة تُفيد خطابي اللاهوتيّ. وذلك ما يُمكنني تسميته بُعد العمليّة التعليميّة **الموضوعيّ**، حيث موضوع علميّ يُوصِّله المُخاطِب إلى المُخاطَب.

وسأختم حديثي **بالبُعد الروحيّ**، وهذا البُعد يستأثر به علم اللاهوت مُقارنةً بسائر العلوم. فبحسب قول الآباء المأثور - ولا سيّما الآباء الشرقيّون منهم، وعمالقة الفكر اللاهوتيّ على مرّ الأزمنة والأمكنة - إنّ **اللاهوتيّ الحقيقيّ هو روحانيّ أيضًا**.

هذه هي خطوات حديثي الثلاث.

أوّلًا: البُعد التربويّ

لا أبغي كلامًا يقع تحت طائلة العموميّات في الفنّ التعليميّ التربويّ، فثمّة مُتخصِّصون في هذا المجال، ولا سيّما في مؤتمرنا

---

(٢) عُرضت هذه المُداخلة في مؤتمر أساتذة «رابطة الكُلّيّات والمعاهد اللاهوتيّة في الشرق الأوسط» (ATIME) في دير الأنبابيشُوي بوادي النطرون (مصر)، من ٥ إلى ٩ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٩٥. وقد نُشربت في مجلّة المشرق ٧١-١٩٩٧/١٠.

هذا. ولكنّي أبغي إبراز نُقطة تربويّة واحدة، ألا وهي الفرق بين التدريس اللاهوتيّ في كُلّيّاتنا ومعاهدنا، وبين الوعظ على منابرنا أو الاجتماعات الروحيّة في رعايانا مثلًا.

فعندما أُخاطب شعبًا بسيطًا في الوعظ، أو فئة مُعيَّنة في اجتماع روحيّ، إنّي أُراعي كلّ المُراعاة الجمهور الذي هو أمامي؛ فأسعى أن أبنيه إيمانيًّا ودينيًّا وروحيًّا. فواجبي تجاهه واجب رعويّ واضح المعالم. ولذلك فإنّي أكيِّف وعظي أو اجتماعي بحسب ما يستطيع جمهوري أن يتحمّله ويستفيد منه فينبني من خلاله. وسيتمثّل فنّي التربويّ في طريقة توصيلي المعلومة الإيمانيّة أو الدينيّة أو الروحيّة، بحيث يستوعبها جمهوري خيرَ استيعاب، فيخرج من العظة أو من الاجتماع وكلمةُ الله قد خاطبت وجدانه وقلبه، وهذا أهمّ عنصر في فنّ الوعظ أو قيادة اجتماع؛ وكذلك أخاطب عقله - كي يفهم قصدَ الله المُحِبّ والمُخلِّص - وإرادته - ليُترجِم في حياته ما استمع إليه في العظة أو ناقشه في الاجتماع -. وعليه، فإنّي أُخاطب خطابًا رعويًّا كيانَ الأشخاص الماثلين أمامي، ولا سيّما شعورهم الوجدانيّ.

ولكنّ الأمر مختلف في ما يختصّ بالتدريس اللاهوتيّ حيث أُخاطب طلبة لاهوتيّين لا شعبًا بسيط الإيمان والفهم، وإن كان أحيانًا في هذا الإيمان البسيط والفهم البسيط عُمقٌ وصِدق لا مثيل لهما لدى طالب علم اللاهوت.

وإنّي أُخاطب أوّلًا عقل طالب علم اللاهوت، قبل وجدانه أو إرادته. لا شكّ أنّ هدفي الأوّل والأخير هو تقوية إيمانه، غير أنّ منهجي التربويّ وأسلوبي التربويّ ومُداخلتي التربويّة هي مُخاطَبَةُ عقل طالب علم اللاهوت. إنّ تدريس علم اللاهوت يحترم إذًا هذا المبدأ التربويّ. فليس تدريس علم اللاهوت وعظًا، ولا اجتماعًا روحيًّا، بل هو تعليم بتمام معنى اللفظ، وهو تعليم له مقاييسه

ومعاييره الخاصّة، وله مُتطلّباته وأهدافه الخاصّة، وله سماته وأساليبه الخاصّة، وله خصائصه ومُميّزاته الخاصّة. . . ، المُختلفة اختلافًا تربويًّا كبيرًا عن الوعظ أو الاجتماع الروحيّ. ذلك لأنّي أخاطب المؤمن بطريقة مُعيّنة في الوعظ، وبطريقة أخرى في الاجتماع الروحيّ، وبطريقة مُختلفة في التعليم اللاهوتيّ. كما أنّني لا أتقدّم إلى طالب علم اللاهوت بصفتي راعيًا، بل بصفتي مُعلّمًا؛ فالراعي راعٍ، والمُعلّم مُعلّم، ولذلك يجب تمييز الأدوار والمُهمّات والخدمات في الكنيسة، وإن كان الروح العامل في الجميع واحد، وإن كان الهدف المنشود واحد.

وبقدر ما أُخاطب في التدريس اللاهوتيّ أوّلًا عقلَ طالب علم اللاهوت بهدف تقوية إيمانه وحياته الروحيّة، كما سيتّضح ذلك في الجزء الأخير من حديثي، فإنّي لا أخشى، من جهتي، أن أُثير تساؤلات لاهوتيّة وعقائديّة، ودينيّة وروحيّة، وإيمانيّة وإنسانيّة. . . ، وإن حملتْ هذه التساؤلاتُ طالبَ علم اللاهوت على الشكّ في هذه الأمور في مرحلة مُعيّنة من مراحل مسيرته اللاهوتيّة الفكريّة.

أقول «في مرحلة مُعيّنة من مراحل مسيرته»، لأنّ طالب علم اللاهوت معي مُدّة سنة كاملة، بل مُدّة سنين كثيرة؛ فبوسعي أن أُرافقه في التدريس الأكاديميّ نفسه أو في لقاءات شخصيّة معه، فأُساعده على تجاوز مرحلة الشكّ. وسيتجاوزها، بنعمة الله وباستخدام الله شخصي الضعيف وتدريسي الناقص، فيُصبح إيمانه أعمق وأنضج. إنّ لعلم اللاهوت، بهذا المعنى، جانبًا نقديًّا، لا أقصد انتقادًا من أجل الهدم، بل نقدًا من أجل البنيان، نقدًا بنّاء لتعقُّل الإيمان في سبيل تقوية الإيمان.

فمن قناعاتي، أنّ النموّ الإيمانيّ والدينيّ والروحيّ يمرّ من الإيمان الوراثيّ - فقد وُلدتُ مسيحيًّا أو مُسلمًا، أرثوذكسيًّا أو

بروتستنتيًّا أو كاثوليكيًّا، قبطيًّا أو كلدانيًّا أو مارونيًّا. . . - إلى **الإيمان الشخصيّ** المُلتزم كنسيًّا ومدنيًّا، عن طريق التساؤلات، وإعادة النظر في المُسلَّمات، والشكّ. وإلّا قد يظلّ إيماني إيمانًا غير ناضج، غير شخصيّ، غير مُلتزم.

إذن ثمّة ديناميّة في التدريس اللاهوتيّ، هي **ديناميّة الحياة** نفسها التي تتحرّك وتُثير التساؤلات والشكوك: ديناميّة تعود إلى الماضي وإلى تعابيره الإيمانيّة، وفي الوقت نفسه تأخذ مسافة تجاهه وتُعيد النظر فيه، فترجع إليه مرّة أُخرى. . . ، في حركة ديناميّة تستمرّ وتدوم بلا كلل ولا ملل. ذلك بأنّ الحياة حركةٌ مُستديمة، والفنّ التربويّ حركة مُستديمة، لا ترديد معلومات موروثة، وإن كانت صائبة. وبالتالي فلا يمكن تدريس علم اللاهوت اليوم مثلما علّمه آباؤنا في الماضي، لأنّ اليوم ليس الأمس، وديناميّة اليوم ليست ديناميّة الأمس، وإن ظلّ الإيمان واحدًا اليوم والأمس وللأبد.

لا أنفي أنّ التساؤلات والشكوك قد تفضي بطالب علم اللاهوت إلى **فقدان** إيمانه وقِيَمه الروحيّة ومبادئه الأخلاقيّة. . . فهذا الخطر غير وهميّ، وهو وليد سرّ حرّيّة الشخص وسرّ تجاوبه مع نعمة الله. ولذلك، فعليّ أن أُدرِّس علم اللاهوت بحكمة الروح القدس وفي جوّ من الصلاة وبروح تواضع كبير، حتّى لا يؤدّي تدريسي إلى ذلك. غير أنّ تدريسي بالروح الموضّحة أعلاه مُغامرةٌ لا بُدّ منها، قد غامرها آباؤنا في الإيمان كما سنراه في الجزء الثاني من موضوعنا.

ثانيًا: البُعد العلميّ

إنّ علم اللاهوت علم بتمام معنى الكلمة. فالمُصطلح اليونانيّ الأصليّ Theologia يعني **العلم الذي موضوعه هو الله، أو الحديث عن الله.**

وإنّ علم اللاهوت، بصفته علمًا، له موضوعه الخاصّ ويخضع لمنهجيّة خاصّة، كأيّ علم من العلوم البشريّة: له مُنطلَقه - وهو الله والإيمان - وله مصادره - الوحي المُدوَّن في الكتب المقدّسة - وله فروعه - الكتاب المقدّس، العقائد، الأخلاقيّات، الروحانيّات، الليتورجيا، التاريخ، القانون. . -، كما أنّ له مناهجه وأساليبه وقوانينه. . . الخاصّة.

ولكنّي لا أُريد أن أُطيل الحديث في هذا الاتّجاه، بل ما يهمّني هو إظهار ضرورة استعانة علم اللاهوت بسائر العلوم البشريّة، ولا سيّما الفلسفة من جهة، والعلوم الإنسانيّة من جهة أُخرى؛ وسأحصر حديثي في هذين الاتّجاهين.

*** علم اللاهوت يستخدم الفلسفة**

إنّ هذا الموضوع شاسع جدًّا. بُوسعي أن أُظهر أنّ الكتاب المقدّس بعهدَيْه قد استخدم الفلسفة: أسفار الحكمة، ولا سيّما الأسفار القانونيّة الثانية، مُتأثّرة بالفلسفة الهلّينستيّة؛ ورسائل بولس مُتشبّعة بثقافته المُزدوجة العبريّة من ناحية واليونانيّة والرومانيّة من ناحية أُخرى؛ وإنجيل يوحنّا مُسايِر للتعاليم الغنوصيّة التي يُناهضها. . .

ولكنّي سأتطرّق إلى الموضوع من زاوية أُخرى، مُعتمدًا على مجمع نيقيا المسكونيّ (٣٢٥)، لأنّه أدخل، لأوّل مرّة في كنيسة المجامع، لفظًا فلسفيًّا يشرح عبارة كتابيّة، وذلك بحُجّة أثناسيوس الرسوليّ الذي يُوقّره الشرق والغرب.

يُقرّ نصّ المجمع:

التعابير الكتابيّة	التعبير الفلسفيّ
نؤمن. . .	
بربٍّ واحد يسوع المسيح ابن الله	
المولود الوحيد (Monogénis) من الآب،	أي من جوهر (Ousia) الآب.
إله من إله، نور من نور، إله حقّ من إله حقّ، مولود غير مخلوق،	هو والآب جوهر واحد (Homoousios).

إنّ المجمع قد شرح التعبير الكتابيّ Monogénis (أي «المولود الوحيد» من الآب) باللفظ الفلسفيّ Ousia (أي «من جوهر» الآب). وبين التعبير الكتابيّ واللفظ الفلسفيّ حرف «أي» هو بمثابة ترجمة وتفسير فلسفيّ للتعبير الكتابيّ. وما علم اللاهوت في نهاية الأمر سوى «أي»، بمعنى أنّ كلّ ما يتضمّنه الوحي الكتابيّ من حقائق إيمانيّة، يُترجمه علم اللاهوت بفلسفة عصره. فإنّ تعبير «الابن الوحيد» أصبح في لغة فلسفة عصر نيقيا اليونانيّة «الجوهر» (Ousia)؛ وكذلك فإنّ التعبير «مولود غير مخلوق» أصبح «من جوهر واحد» (Homoousios):

هكذا دخلت اللغةُ الفلسفيّة اللاهوتَ المسيحيّ. وليست الفلسفة تكرارًا أو اجترارًا للكتاب المُقدّس، بل هي تعبير جديد، هي تعمُّق في الإيمان نفسه، هي فرصة للإيمان ليفهم بلغة عصره عُمقَ السرّ الإلهيّ. ومن جهة أُخرى، فالتعبير الفلسفيّ يُعمِّق الإيمان الكنسيّ، بمعنى أنّ الكنيسة تقرأ الكتاب المُقدّس مُتحرِّية عن عُمقه إلى ما أبعد من تعابيره لأنّ المسيحيّة ليست دين الحرف، بل دين الروح: «الحرف يُميت والروح يُحيي». قد تكون التعابير الكتابيّة نفسها مُجرّد اجترار، فتحتاج إلى توضيح أمام عقليّة العصر

وتساؤلاته الجديدة وتحدّياته الراهنة. أمّا التعبير الفلسفيّ الجديد، فيُتيح لها الفرصة للتعمُّق في معنى الكتاب.

فضلًا عن أنّ الكنيسة، بهذه الطريقة، **تتسلّم «وديعة الإيمان»** من الأجيال المؤمنة السابقة **وتُسلِّمها** للأجيال القادمة ببصمتها وبصمة عصرها وحضارتها وفلسفتها. ليس «التقليد» المقدّس مُحاكاة الماضي، بل هو عمليّة تسلُّم وتسليم، وبينها حرف «أي»، بمعنى أنّ كنيسة هذا العصر تتسلَّم من كنيسة الأمس ما عليها أن تُسلِّمه إلى كنيسة الغد واضعةً بصمتها العصريّة[٣].

كيف تقبّل الشعب المسيحيّ - في أيّام نيقيا - إدخالَ تعبير فلسفيّ في العقيدة؟ من المعروف أنّه تقبَّله ببُطء وبدون حماسة، خوفًا من تأثير الفلسفة في الإيمان. ولولا أنّ أثناسيوس كان حُجّة، لَما تقبّل هذا التعبير الفلسفيّ في التعبير الإيمانيّ. ولكنّنا نفخر بأنّ أثناسيوس تمسّك برأيه واستخدم الفلسفة بحكمة بدون أن

---

(٣) راجع كتابنا **يسوع المسيح في تقليد الكنيسة** - سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت ط ٣ ١٩٩٩ - ص ٥١؛ راجع أيضًا «معنى التفلسف» ص ٥٣-٥٦. وقد سبق أثناسيوسَ إقليمنضس الإسكندريّ، إذ قال في الفلسفة:
«لا أجهل ما يُردِّده بعض الخائفين، أنّه لا ينبغي الاهتمام إلاّ بالأمور الضروريّة التي تتضمّن الإيمان، وإهمال الأمور الغريبة وغير المُجدية التي تُضايقنا عبثًا وتحبسنا في مواضيع لا تخدم الهدف الأخير. ويذهب هؤلاء الناس إلى الاعتقاد أنّ الفلسفة تأتي من الشرّ وأنّها تغلغلت في حياتنا لضياع البشر، وأنّها من ابتكار أحد الأرواح الشرّيرة.
ولكنّ للرذيلة طبيعة فاسدة وهي غير قادرة على إنماء أيّ نوع من الخير. فسأظهر (...) أنّ الفلسفة أيضًا هي، نوعًا ما، عمل من أعمال العناية الإلهيّة» (**المتنوّعات** ١/١/١٨/٢-٤).
«إنّ الله علّة جميع الأشياء، بعضها مُباشرة ومن أجل ذاتها - كالعهد القديم والجديد - وبعضها كنتيجة - كالفلسفة» - (١/٥/٢٨/٢).
«إنّه لمن الواضح أنّ الثقافة اليونانيّة غير الدينيّة السابقة (للكتاب المقدّس) - بما فيها الفلسفة - أتت من الله للبشر كهدف أساسيّ» (١/٥/٢٨/١)...

تستعبد الفلسفةُ العقيدةَ[٤].

*** علم اللاهوت يستخدم العلوم الإنسانيّة**

إنّ اهتمام علم اللاهوت بالعلوم الإنسانيّة - كعلم النفس والاجتماع والتاريخ والآثار واللغة. . . - **ظاهرة مُعاصرة تعود إلى أهمِّيَّة هذه العلوم في عالم اليوم**. لن أتناول الموضوع من زاوية كلّ علم من هذه العلوم الحديثة وغير الحديثة. إلاّ أنّني سأكتفي بقضيّة لاهوتيّة واحدة ذات شقّين قد تأثّرت بالأنثروبولوجيا المُعاصرة وعلم النفس المُعاصر، **وهي وعي يسوع لألوهيّته، وكذلك علمه بموته وقيامته**. كيف طُرحت القضيّة قديمًا، وكيف تُطرح اليوم؟

+ لقد أجمع آباء الكنيسة على أنّ **يسوع مثلنا في كلّ شيء** (ما عدا الخطيئة)، وذلك بموجب «الإفراغ» أو «التخلّي» (Kénosis) بحسب فل ٢/٧. وهذا ما شدّدت عليه المدرسة الأنطاكيّة أكثر من غيرها، مُطبِّقةً ذلك على **معرفة يسوع التي شابهت معرفتنا البشريّة المحدودة**.

وبين ٥٤٠ و٦٠٠، ظهرت بدعة «اللامعرفيّين» (Agnoètes) وقد نادت **بعدم معرفة يسوع**، انطلاقًا من جهله يومَ الدينونة الواردِ في مر ١٣/٣٢: «ذلك اليوم أو تلك الساعة (أي مجيء ابن الإنسان)، ما من أحد يعلمها: لا الملائكة في السماء، ولا الابن، إلاّ الآب». وكانت هذه البدعة، في نهاية الأمر، عودة إلى النسطوريّة، أي إلى الفصل والانقسام بين ألوهيّة يسوع وإنسانيّته، وإلى الشكّ في وحدة شخصه.

---

(٤) راجع المرجع نفسه: «معنى التطهير من الفلسفة» ص ٥٧-٥٨، وكذلك «اللاهوت بين التفلسف والتطهير» ص ٥٨. ونجد الموقف المُتّزن عينه لدى إقليمنضس الإسكندريّ.

+ فواجهت جميع الكنائس – الشرقيّة والغربيّة – هذه البدعة، ممّا أفضى بها إلى الاعتراف بملء معرفة يسوع المسيح. فعلى سبيل المثال، أكّد يوحنّا الدمشقيّ (القرن ٨) أنّ يسوع كان يتميّز منذ الأحشاء بالمعرفة الكاملة؛ كما أنّ اللاهوتيّ كانديدَس (القرن ٩) أكّد أنّ يسوع كان يتميّز بـ«الرؤيا الإلهيّة» (Vision béatifique)، تلك الرؤيا التي لا ينالها الإنسان إلاّ بعد موته، في الأبديّة.

وقبل ذلك، كانت مدرسة الإسكندريّة قد ركّزت على معرفة يسوع، وإن اعترفت بجهله – طِبقًا لما ورد في الإنجيل من نُموّه في الحكمة وتعجُّبه وعدم معرفته يومَ الدينونة... – غير أنّها أوضحت أنّ عدم معرفته هذا كان إيقونوميًّا – أي تدبيريًّا لأجل الخلاص – فقط، إذ كان يتواضع فيتكلّم كلام البشر(٥).

وإذا ألقينا نظرة نقديّة على إقرار الآباء بعلم يسوع الكامل، اعترفنا بتأثير مزدوج، أحدهما فلسفيّ والآخر لاهوتيّ.

● فلقد تأثّر آباء الكنيسة شرقًا وغربًا بالفلسفة اليونانيّة – ولا سيّما الأفلاطونيّة – وكانت تعتبر أنّ «الإنسان الكامل» يتميّز

(٥) نجد لدى كيرلُّس الإسكندريّ قولًا يؤكّد اعترافه بعدم العلم الكامل. ففي كتابه المسيح الواحد (٧٦٠أب)، يقول:
«إنّ كلمة الله – بموجب الإيقونوميّا – سمح لجسده بأن يتبع قوانين طبيعته (البشريّة). فإنّ النموّ في السنّ والحكمة (أضيف: في النعمة) لأمرٌ بشريّ. فإلى حدّ ما، إنّ العقل – في كلّ واحد (منّا) – ينمو نُموّ الأبعاد الجسديّة؛ فهو مختلف لدى الرُّضَّع، عنه لدى الأطفال، عنه لدى مَن تجاوزوا هذا السنّ. (...) أقرّ أنّه لو أظهر (اللهُ الكلمة) حكمةً خارقة في رضيع، لَكان ذلك أمرًا سهلًا لديه، وفي مقدوره بلا شكّ؛ ولكن لكان في الأمر شيءٌ من الفظاعة التي لا تُناسب صعيد الإيقونوميّا. (...) فبموجب ذلك، إنّ (الله الكلمة) سمح للحدود البشريّة بأن تحكُمه. وبالفعل، فإنّنا نعتبر ذلك بمثابة شَبَه (بينه وبيننا)، نحن الذين ينمون تدريجًا ويُنمّيهم الزمن في السنّ وفي العقل بما يتناسب مع ذلك».

بالمعرفة الكاملة أو يكاد يقترب منها. وبالتالي، كان يسوع إنسانًا كاملًا - وهذا ما أقرّه مجمع خلقيدونيا (٥٤١) - فتنعّم بالمعرفة الكاملة في أيّام حياته الأرضيّة.

إنّ هذا التفسير لخليقدونيا تفسير قد حرّف قصد المجمع الحقيقيّ؛ فلم يقصد آباء المجمع كمال معرفة يسوع، معرفة كاملة (Omniscience)، بل كمال إنسانيّته. وإنّ الفلسفة الأنثروبولوجيّة المُعاصرة وعلم النفس المُعاصر يتنافيان وهذه النظرة إلى إنسان له معرفة كاملة.

• كما تأثّر آباء الكنيسة شرقًا وغربًا بعد مجمع خلقيدونيا بمبدإٍ لاهوتيّ، وهو مبدأ «المشاركة بين الخصائص» (Communication des propriétés)، فخصائص ألوهيّة المسيح وخصائص إنسانيّته قد أثّرت بعضها في بعض، فقد أثّرت ألوهيّته في إنسانيّته في ما يتعلّق بمعرفته وعلمه، وذلك بموجب «الاتّحاد الأقنوميّ» (Union hypostatique) حيث إنّ شخص يسوع المسيح كان شخصًا واحدًا.

ومأخذُنا على هذا التفسير أنّه يتجاهل تأثير إنسانيّة يسوع في خصائص ألوهيّته، فيتناسى أنّ «الإفراغ» - بموجب «التجسُّد» - جعل يسوع يتخلّى عن معرفته الإلهيّة المُطلقة وعِلمه السابق بما سيحدث، كما تخلّى عن خصائص قُدرته الإلهيّة (متّى ٢٦/٥٣). فلقد قَبِل آباء الكنيسة «الإفراغ» في شأن قدرة يسوع، ولم يقبلوه في شأن معرفته وعِلمه.

+ بين موقف عدم المعرفة والعلم، وموقف المعرفة والعلم الكاملين، ثمّة موقف ثالث تميّز به الغرب، نُورد حُجّتين في شأنه:

• البابا غريغوريوس الكبير (٥٤٠-٦٠٤) الذي قاوم بدعة «اللامعرفيّين». ويُمكن تلخيص موقفه في أنّ يسوع لم يحظَ بالمعرفة

الإلهيّة الكاملة، لأنّه كان إنسانًا له نفسٌ عاقلة، يعرف من خلال معرفة غير كاملة، وذلك بموجب «الإفراغ». ولكنّه كان - من جهة أخرى - يعرف قصد الله الخلاصيّ، وذلك بموجب بُنوّته التي كانت تربطه بالآب وتُحرّكه كلّيًا. وأمّا كيفيّة المزج بين القُطبين فلا توصَف، وذلك بموجب «التجسُّد» الذي يجمع بين الألوهيّة والإنسانيّة، وكذلك بموجب «المشاركة في الخصائص» حيث التأثير المتبادل بين مُميِّزات كلٍّ منهما وخصائصهما. هذا وإنّ الأناجيل رزينة كلّ الرزانة في حديثها عن التأثير هذا، فهي لا ترى أيّ تناقض بينهما.

• **توما الأكوينيّ** (١٢٢٥-١٢٧٤) وقد كان هو الآخر رزينًا للغاية في ما نحن بصدده. فلقد ميّز بين علم يسوع بـ«الرؤيا الإلهيّة» (Vision béatifique)، و«العلم المُوحى به» (Science infuse) كعِلم الملائكة، و«العلم المُكتسَب» (Science acquise) كعلم سائر البشر. وإنّ العلم المُكتسَب هذا كان مدار اهتمام توما الأكوينيّ وتحليله، أي أنّه ركّز على بُعد معرفة يسوع الإنسانيّ أكثر منه الإلهيّ، وإن لم يُهمل البُعد الإلهيّ.

بعد هذه الجولة التاريخيّة السريعة، نتطرّق إلى نظرة لاهوتيّة مُعاصرة مُتأثّرة بالفلسفة الوجوديّة (Existentialisme) والفلسفة الشخصانيّة (Personnalisme) والأنثروبولوجيا الفلسفيّة وعلم النفس...

فإنّ مُنطلق النظرة اللاهوتيّة المُعاصرة إلى وعي يسوع لألوهيّته وإلى علمه بموته وقيامته، هو مُنطلق الآباء، أي أنّ يسوع شاركنا كلّ شيء وهو مِثلنا في كلّ شيء (ما عدا الخطيئة). ولكنّ الاستنتاج - في ضوء العلوم الفلسفيّة والإنسانيّة المُعاصرة - مختلف كلّ الاختلاف، فنُوضّحه في قضيّتي علم يسوع للمستقبل بعامّة ولموته

وقيامته بخاصّة - وهو جانب القضيّة الموضوعيّ - ووعيه لألوهيّته - وهو جانبها الذاتيّ -.

+ فإنّ العلوم هذه تؤكّد أنّ علم أيّ إنسان علم مُكتسَب لا مُسبَق. فالإنسان لا قبضة له على المستقبل، ذلك بأنّ الله وحده يعلم المستقبل (راجع مر ١٣/ ٣٢، رسل ١/ ٧).

هذه كانت حال يسوع، ولا سيّما في ما يتعلّق بموته وقيامته، وإن سردت لنا الأناجيل أنّه تنبّأ بهما (راجع مثلًا مر ٨/ ٣١// و٩/ ٣١// و١٠/ ٣٣-٣٤//)؛ ولكنّ السؤال المطروح هو: هل كان يعلم ذلك بموجب «علم مُسبَق» (Préscience) أم بموجب معرفته للكُتب المُقدّسة؟

إنّنا نستبعد «العلم المُسبَق» لأنّه يتنافى ووضع يسوع البشريّ، وهو مثلنا في كلّ شيء، وقد «أفرغ ذاته» ولا سيّما من العِلم السابق. ونُرجِّح الاحتمال الآخر، ألا وهو معرفة يسوع للكُتب المُقدّسة وتطبيقها على شخصه.

ذلك بأنّ يسوع كان، بمعرفته للكُتب، على علم ودراية بأنّ مصير الأنبياء هو اضطهاد الشعب لهم وقتلهم: «لا يُزدرى نبيّ إلاّ في وطنه وذوي قرابته وبيته» (مر ٦/ ٤) - «أورشليم، أورشليم، يا قاتلة الأنبياء وراجمة المُرسَلين إليها!...» (متّى ٣٣/ ٣٧-٣٨//). فلقد شعر يسوع بأنّ مصيره واحد وسائر الأنبياء، إذ كان يُثير غضب الرئاسات الدينيّة والسياسيّة، كما أثاره يوحنّا المعمدان النبيّ (مر ٩/ ١٢-١٣). وهذا ما جعله يضرب مَثَل الكرّامين قتلة الابن (لو ٢٠/ ٩ ت).

وفي الكتب المُقدّسة، ثمّة صورة أُخرى تُطابق ما سيكون مصير يسوع، وهي صورة مصير البارّ المُضطهَد، في مِثل مراثي إرميا

أو أناشيد عبد يهوه الأربعة في سفر أشعيا أو المزمور ٢٢... فاستلهم هذه الصورة المعروفة لدى مُعاصريه، وتنبّأ بآلامه وموته وقيامته انطلاقًا منها، مُطبِّقًا إيّاها على مصيره الشخصيّ.

وأمّا التفاصيل الواردة في الأناجيل، المُتعلِّقة بنوعيّة آلام يسوع وموته وقيامته، فمِن الراجح أنّ الإنجيليّين قد حرّروها في ضوء ما حدث له فعلًا[٦].

وعليه، فقد تخلّى يسوع فعلًا عن «العلم المُسبَق» بموجب «إفراغه»، كما تخلّى عن امتيازات ألوهيّته من قُدرة (راجع مثلًا متّى ٢٦/٥٣)، ليُشارك إنسانيّتنا في كلّ شيء، بما فيها من جهل المُستقبل الذي لا يعلمه إلاّ الله وحده. وما تنبُّؤاته عن مصيره من موت وقيامة سوى قراءة روحيّة للكتب المُقدّسة وتطبيقها على شخصه، وذاك بإلهام الروح القدس.

+ وإنّ العلوم الإنسانيّة المعاصرة تؤكّد لنا أيضًا أنّ وعي أيّ إنسان وعي تدريجيّ، وعي ينمو ويتطوّر ويتعمّق. فليس وعي الطفل مِثل وعي المُراهق ولا مِثل وعي الراشد؛ فلكلّ عُمر وعيُه. ولذلك فإنّ «الإنسان الحقيقيّ» هو الذي يتدرّج في وعيه، على عكس ما يتصوّره أولئك الذين يظنّون أنّ وعي يسوع كان كاملًا مُنذ المهد.

هذه كانت حال يسوع، إذ كان مِثلنا في كلّ شيء، ولا سيّما في وعيه لألوهيّته. ويُشير إلينا لوقا مرّتين أنّ يسوع الطفل والصبيّ كان «ينمو ويتقوّى في الروح ويمتلئ بالحكمة... ينمو في القامة والحكمة والنعمة عند الله والناس» (٢/ ٤٠ و٥٢). ففكرة نموّ يسوع الكتابيّة تؤكّده علومُ اليوم.

---

(٦) للمزيد من الاستفسار، راجع يسوع المسيح في تقليد الكنيسة، ص ١٤٩-١٥٤.

فعندما بلغ يسوع الثانية عشرة من عمره، يصفه لنا لوقا وهو يعي أنّه ابن الآب - «ألا تعلمان أنّه عليّ أن أكون عند أبي؟» (لو ٢/ ٤٩) - وعيَ صبيٍّ عمرُه اثنتا عشرة سنة. وعند اعتماده، تؤكِّد لنا روايتا مرقس ولوقا أنّه وعى بُنوّته وعي الرجل في اكتمال عُمره؛ فكلام الآب مُوجَّه إليه - «أنت ابني الحبيب» (مر ١/ ١١// لو ٣/ ٢٢) - لا إلى الشعب كما رواه متّى (٣/ ١٧) ويوحنّا (١/ ٣٢-٤٣). وما يُقال في اعتماده يقال في التجلّي أيضًا وفي سائر مواقف حياته ورسالته ولا سيّما قيامه بالمعجزات بقوّة الآب والقوّة الخارجة منه... فوعي يسوع لبُنوّته الإلهيّة قد تدرّج تدرُّج أيّ إنسان يعي ذاتَه وهُويَّته، وأصلَه ونسَبه.

وتؤكّد لنا ذلك الرسالةُ إلى العبرانيّين، إذ جرؤت أن تقول: «هو الذي في أيّام حياته البشريّة رفع الدعاء والابتهال بصُراخ شديد ودُموع ذوارف إلى الذي بوُسعه أن يُخلِّصه من الموت، فاستُجيب لِتقواه. وتعلّم الطاعة، وهو الابن، بما عانى من الألم» (٥/ ٧-٨). فيسوع قد «تعلّم» الطاعة للآب رغم أنّه كان ابن الآب. وبِلُغتنا المُعاصرة نقول إنّ طاعته لم تكن مُعطى إلهيًّا، بل كانت اكتسابًا بشريًّا؛ فيسوع تعلّم فاكتسب الطاعة، شأنه شأن كلّ إنسان يتعلّم في الحياة ومن الحياة.

هكذا، فإنّ يسوع تدرّج ونما في الوعي لبُنوّته الإلهيّة وألوهيّته. وهو في ذلك «إنسان حقيقيّ» قد شارك إنسانيّتنا في كلّ شيء، بما فيها النموّ البطيء والوعي المُتدرِّج، كما شاركنا في التجارب والضعف والألم والموت، وفي كلّ شيء (ما عدا الخطيئة). وهذا بموجب تجسُّده وما ترتّب عليه من «إفراغ»[٧].

---

(٧) تحاشيًا لأيّ التباس مُمكن، نؤكّد أنّ وعي يسوع لبُنوّته وعيًا تدريجيًّا لا يعني على الإطلاق أنّه لم يكن إلهًا ثمّ أصبح إلهًا (فهذه الفكرة عودة إلى البدعة=

الحقّ يُقال إنّ قضيّة وعي يسوع شائكة للغاية، إذ ينبغي لنا التمسُّك بقُطبي الألوهيّة والإنسانيّة في آن واحد، ومُشاركةُ كلٍّ منها الآخَرَ في خصائصه ومُميّزاته: الألوهيّة تُشارك الإنسانيّة في ألوهيّتها، والإنسانيّة تُشارك الألوهيّة في إنسانيّتها، بدون إهمال أحد القُطبين أو التقليل من شأنه، لا الألوهيّة - وإلاّ وقعنا في فخّ أريوسيّة جديدة - ولا الإنسانيّة - وإلاّ وقعنا في فخّ «ظاهريّة» (Docétisme) جديدة -. وإنّ التمسُّك بالازدواج هذا - لا نقول ازدواجيّة التي توقع في فخّ نسطوريّة جديدة - لَأمرٌ صعب للغاية، ولكنّه ضروريّ وأساسيّ في الخطاب المسيحانيّ. فكيف يُمكننا أن نُعبّر اليوم عن الازدواج هذا أو المشاركة المتبادلة هذه بشأن وعي يسوع لألوهيّته؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ يسوع كانت له علاقة فريدة من نوعها بالآب، علاقة «الابن الوحيد» و«الابن الحبيب»، وإن كان قد وعى لها مُتدرِّجًا كما سبق أن بيّنّاه. وبتعابير الفلسفة المعاصرة - ولا سيّما الفينومينولوجيا - نقول إنّ هذه العلاقة كانت «ما-قبل-الإدراك» (Pré-compréhensive) و«ما-قبل-التموضُع» (Pré-objective) و«ما-قبل-العقل» (Pré-rationnelle)، أي أنّها كانت علاقة اختباريّة، بمعنى أنّ يسوع قد اختبر هذه العلاقة الفريدة قبل أن يعي لها تمامًا ويُعبِّر عنها. كانت علاقته الاختباريّة هذه - على حسب اللاهوتيّ المعاصر كارْل راهْنِر اليسوعيّ - «علاقة مُباشرة بالله»، بمثابة «الأُفق الأوّل» قبل أُفق الوعي والتعبير، والإدراك والتموضُع؛ كانت علاقة تأسيسيّة (Fondatrice) أساسيّة (Fondamentale) جوهريّة (Essentielle)، كيانيّة (Ontologique).

=الأريوسيّة). فهو ابن الله الأزليّ، والكلمة الأزليّ، والإله الأزليّ منذ لحظة تجسُّده في أحشاء مريم العذراء. ولكنّ ما هو زمنيّ وتدريجيّ إنّما هو وعيه لذلك، لا كينونته الإلهيّة التي هي أزليّة ومُطلقة وغير مُتدرِّجة.

وهذه العلاقة الاختباريّة الأولى المباشرة التلقائيّة الفطريّة، المُعطاة كمُعطى أوّل، قد وعى لها وعيًا تدريجيًّا من خلال علاقته بالآب في الصلاة من جهة، ومن خلال علاقته بالعالم والبشر والأحداث البشريّة ورسالته بينهم من جهة أخرى. فإن لم نُسلِّم بضرورة وفاعليّة هذه «الوساطات» في وعي يسوع، أنكرنا واقع التجسُّد والإفراغ و«الحُدود البشريّة» - كما قال كيرلّس الإسكندريّ -، وبالتالي وقعنا في فخّ «الظاهريّة» التي لم تُولِ يسوع أيّ كثافة بشريّة ولا أيّ واقع بشريّ ولا أيّ حقيقة بشريّة، بل اعتبرته «يتظاهر» بالبشريّة، وكأنّه مثّل تمثيليّة، بل وكأنّه «شُبِّه للبشر» بأنّه إنسان ولم يكن بالفعل إنسانًا. فيسوع قد وعى ألوهيتَه - كما أنّه وعى إنسانيّتَه - من خلال حياته العينيّة الواقعيّة على مرّ الأحداث والظروف، وعلى مدى مُعاملاته وتصرُّفاته، ومن خلال إيمانه وحبّه للآب. فهذه الوساطات البشريّة سمحت له بالوعي لما اختبره ما-قبل-الوعي، أي أنّها سمحت له بوعي «اتّحاده الأقنوميّ»، - اتّحاد لاهوته بناسوته - وهو مُعطى أوّل عاشه قبل أن يعيه ويُعبِّر عنه؛ كما أنّها «فتحت (له) أُفق الحرّيّة والعمل»، بحسب تعبير كارْل راهْنِر اليسوعيّ.

فثمّة إذًا صعيدان مُتمايزان وإن كانا غير مُنفصلين، فهُناك صعيد الاختبار ما قبل الوعي، وهناك صعيد وعي هذا الاختبار من خلال الوساطات البشريّة. ثمّة مُستوى «التسامي» (Transcendance) - حيث إنّ يسوع هو ابن الله - ومُستوى «التاريخيّة» (Historicité) - حيث حياة يسوع التاريخيّة العينيّة -. وما يجمعهما هو تعبير إيمان يوحنّا الإنجيليّ عندما هتف: «والكلمة صار إنسانًا»، ذلك بأنّ الله الكلمة هو العُنصر المتسامي، والإنسان هو العُنصر التاريخيّ. فالله الكلمة الأزليّ أصبح تاريخًا، والله الكلمة أصبح وعيًا عينيًّا، والله

الكلمة غير المتغيِّر أصبح إنسانًا ينمو ويتدرّج في وعي حقيقته وفي تعبيره عنها. وإنّ إيماننا بتجسُّد الله الكلمة يذهب إلى هذا الحدّ من الاعتراف بنتائج التجسُّد، لا بفعل التجسُّد فقط: إنسانيّة الله الكلمة، ووعيه البشريّ المتدرِّج، والوساطات والحدود البشريّة التي قَبِلها.

* وخلاصة خطابنا هذا أنّ قضيّتي وعي يسوع لألوهيّته، وعِلمِه بموته وقيامته، قد أخذتا أهمّيّة في علم اللاهوت المُعاصر بفضل العلوم الإنسانيّة والفلسفة المُعاصرة. فهي تُثير باستمرار تساؤلات للفكر اللاهوتيّ الذي يقبلها ويقرأ الكتاب المُقدّس قراءة مُحَمَّلة بها ليتفاعل معها ويُوجِّهها ويتحدّاها بدوره(٨). فإنّ «علم اللاهوت» (Theologia) هو «علم الإنسان» (Anthropologia) في الوقت نفسه وبدون أيّ انفصال بينهما، فيُمكننا بالفعل استعمال مُصطلح «الخطاب اللاهوتيّ - الإنسانيّ» (Théologie anthropologique).

ثالثًا: البُعد الروحيّ

مُنذ عصر الآباء، وثمّة قول مأثور يؤكِّد أنّ اللاهوتيّ الحقيقيّ هو في الوقت نفسه روحانيّ، وأنّ العلم يقترن بالصلاة؛ حتّى إنّ كيرلّس الإسكندريّ قال: إنْ نقص البُعد الروحيّ أصبح اللاهوتيّ أحْوَل.

كيف يُمكننا تطبيقُ هذه النظرة العميقة على مُعلِّم علم اللاهوت، وتأوينُها (Actualisation) اليوم؟

---

(٨) هذا هو «التأويل» (Hermeneutika)، أي: ما يقول الكتاب المقدّس لنا في عصرنا وثقافتنا، في تساؤلاتنا واهتماماتنا، في تحدِّيات مجتمعاتنا ومتطلّباتها. راجع في هذا الصدد الفصل ٣.

إنّي أُلخِّص وجهة نظري في أنّ البُعد الروحيّ يكمن في أنّ التعليم اللاهوتيّ رسالةٌ كنسيّة. فالكنيسة تُكلِّف مؤمنًا برسالة التعليم. وأمّا المعلِّم، فيكون روحانيًّا إذا توفّرت لديه **ثلاثة استعدادات روحيّة**.

* تسلُّم الرسالة التعليميّة الكنسيّة

إنّ المعلِّم اللاهوتيّ يتقبّل هذه الرسالة. فليس هو صاحب **الرسالة التعليميّة**، بل هو يتلقّاها من غيره، من الكنيسة باسم الله. ويُمكننا تطبيق كلمة الرسالة إلى العبرانيّين بشأن كهنوت المسيح على رسالة التعليم: «ما من أحد يتولّى بنفسه هذا المقام، بل مَن دعاه الله» (٥/ ٤). فكما تلقّى يسوع ذلك، هكذا فإنّ المعلِّم اللاهوتيّ يتلقّى - تمثُّلًا بيسوع المعلِّم - رسالتَه التعليميّة. وعليه، فالرسالة التعليميّة تفوقه؛ وهو خادمها، خادمٌ يُحاول أن يكون أمينًا في تأديته رسالة التعليم، لأنّها رسالة كنسيّة مُقدَّسة. هذا هو «**أصل**» الرسالة التعليميّة.

* توظيف الرسالة التعليميّة الكنسيّة

إنّ هذه الرسالة المُقدَّسة تتّجه نحو بُنيان المؤمنين المُعلَّمين. فلقد صرّح بولس أنّ «موهبة التعليم» مُوجَّهة نحو «البُنيان»، شأنها شأن جميع مواهب الروح القدس (١ قور ١٤/ ٣-٦ و١٢ و١٧-١٩). وكذلك، فالتعليم اللاهوتيّ يستهدف بُنيان مَن يتلقّونه، ولا سيّما بُنيان إيمانهم ورجائهم ومحبّتهم، أي «الفضائل اللاهوتيّة» كما يُسمّيها اللاهوتيّون. فلا يستهدف التعليم اللاهوتيّ تلقين معلومات - وإن كانت دينيّة وضروريّة - بل بُنيان مؤمنين. هذه هي «**غاية**» الرسالة التعليميّة.

* **مرجعيّة الرسالة التعليميّة الكنسيّة**

عندما يؤدّي المعلّم اللاهوتيّ رسالته المقدَّسة بأمانة، فإنّه يؤدّيها **بالأمانة تجاه التعليم الكنسيّ**. فليس هو المرجع، بل **المرجعيّة تعود إلى الكنيسة**، ولا سيّما إلى السلطة التعليميّة فيها التي تفصل «بإحكام واستقامة كلمةَ الحقّ»، كما يقول القُدّاس الباسيليّ القبطيّ.

ففي نهاية الأمر، **ثمّة مُعلِّم واحد وهو المسيح** ومنه يستمدّ كلُّ مُعلِّم تعليمَه؛ وإنّ **الروح القدس هو مُعلِّم الكنيسة** (يو ١٤/ ٢٦) ومُرشدها إلى الحقّ كلّه (يو ١٦/ ١٣). فعندما يؤدّي المعلِّم اللاهوتيّ رسالته الكنسيّة، إنّما يقتدي بيسوع المعلّم ويدَعُ الروح القدس يُرشده ويقوده ويُوجِّهه فيُعَلِّم المُعلِّمين. ويتمّ ذلك الاقتداء والإرشاد في **داخل الكنيسة وهي المرجع**، إذ يُكلِّفها يسوع المسيح بالحفاظ على «وديعة الإيمان»، ويُرشدها الروح القدس على هذا الطريق.

غير أنّ المرجعيّة الكنسيّة هذه لا تعني على الإطلاق اجترار **المعلِّم اللاهوتيّ للماضي**، أو **أمانته العمياء للتعليم المُتوارث**، أو **الخُضوع المُتملِّق للسُّلطات الكنسيّة**... وعلى عكس ذلك، فمن واجباته المقدَّسة، وكذلك من واجبات الباحث اللاهوتيّ المقدّسة، **التجديدُ والإبداع مع الأمانة**، وتأوينُ «وديعة الإيمان» بموجب مُقتضيات العصر وتحدّياته ومُتطلِّباته كما سبق لنا أن ذكرناه. فإن كانت المرجعيّة تعود إلى السُّلطة الكنسيّة، إلاّ أنّ واجب **التأوين والتأويل، والتجديد والإبداع**، هو من اختصاص علماء اللاهوت ومعلّمي اللاهوت، وإن كانت الكلمة الفاصلة والأخيرة تعود إلى السُّلطة الكنسيّة[٩].

---

(٩) في العلاقة بين السلطات الكنسيّة وبين البحث والتعليم اللاهوتيّين، راجع بين وحي الله وإيمان الإنسان المذكور آنفًا، ص ١٧٩. راجع الفصل الثاني عشر كلّه بشأن «الحديث اللاهوتيّ كتعبير عن الإيمان».

هذه هي الاستعدادات الروحيّة الثلاثة التي على المعلِّمين الروحيّين أن يتحلّوا بها انطلاقًا من التعليم اللاهوتيّ كرسالة كنسيّة. غير أنّه لا يسعهم أن يحيوا هذا البُعد الروحيّ إلاّ إذا توفّر لديهم تطلُّبان مُهِمّان:

• الصلاة

فلا يتمّ أيُّ استعداد روحيّ إلاّ إن كان في جوّ من الصلاة. ولا يتحقّق تسلُّم الرسالة التعليميّة إلاّ بالصلاة، ولا تُعاش مرجعيّتها من أمانة وإبداع إلاّ بالصلاة. كما أنّ تأدية رسالة التعليم عينها، من بحث وتعليم واستعداد لها، لا تتمّ إلاّ بالصلاة.

وللروح القدس دور فعّال، ذلك بأنّه يُعلِّم المُعلِّم ويُرشده ويُنير عقله ويعضد إيمانه ويُوجِّه غيرته في التعليم... وهو الذي يجعله يقتدي بيسوع المسيح المُعلِّم.

• التواضع

وإنّ فضيلة الفضائل في تأدية رسالة التعليم المقدّسة هي التواضع. فالتواضع يجعل المُعلِّم اللاهوتيّ يتسلّم رسالته مُدركًا أنّه خادمها، لا صاحبها. والتواضع يجعله في خدمة بُنيان المُعلِّمين، بل وخادمَهم. والتواضع يجعله يتقبّل مرجعيّة الكنيسة في أمانته لتعليمها - ولا سيّما إذا اختلفت نظرته عن التعليم المُتوارث - وفي تجديده وإبداعه وتطوُّره - ولا سيّما إذا أتى بالجديد في الكنيسة -. فالتواضع جوّ عامّ وسِمة مُميِّزة.

وللروح القدس دور فعّال في ذلك أيضًا، فهو الذي يجعل المعلِّم اللاهوتيّ «وديعًا مُتواضع القلب»، اقتداءً بيسوع المسيح المُعلِّم الوحيد (متى ١١/٢٩-٣٠).

إنّ المعلِّم اللاهوتيّ مدعوٌّ إذًا إلى أن يكون رجل صلاة ورجلًا مُتواضعًا.

هكذا، يكون المُعلِّم اللاهوتيّ رجلًا روحانيًّا من خلال ثلاثة استعدادات روحيّة في تأدية رسالته الكنسيّة المُقدّسة، ومن خلال تطلُّبَيْن روحيَّيْن يتعلّقان بشخصه. هذا هو فهمي للّاهوتيّ الروحيّ كما دعا إليه آباؤنا المعلِّمون، وهم في ذلك قُدوة لنا كما اقتدوا هم بيسوع المسيح بإرشاد الروح القدس.

الخاتمة

أبعاد ثلاثة للتعليم اللاهوتيّ: البُعد التربويّ الذي انطلقنا منه لأنّه أساس كلّ عمليّة تعليميّة لاهوتيّة حيث دور المُعلِّم التربويّ تجاه التلميذ. ثُمّ البُعد العلميّ حيث جانب العمليّة التعليميّة اللاهوتيّة الموضوعيّ الذي يجمع المُعلِّم والتلميذ. وأخيرًا البُعد الروحيّ حيث العمليّة التعليميّة اللاهوتيّة هي رسالة كنسيّة تتعلّق بالمُعلِّم والتلميذ.

٢ - الجدلية التأويلية

المقدّمة

إنّ موضوع مُداخلتي هو «الجدليّة التأويليّة» (Dialectique herméneutique) - أو «الـدائـرة الـتـأويـلـيّـة» (Cercle herméneutique) كما يقول الفرنسيّون - في الخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ الغربيّ المُعاصر، علّنا نستعين بهذه المنهجيّة في خطابنا الشرقيّ العربيّ ونطبّقها على وضعنا المُميَّز(*).

وسأتناول الموضوع من ناحيتَيْن، إحداهما نظريّة بطرح قضيّة الجدليّة التأويليّة، والأخرى عمليّة بتطبيق ذلك على مجال ضِمن العديد من المجالات وهو «لاهوت التحرير».

أوّلًا: قضيّة «الجدليّة التأويليّة»

لماذا «التأويل»؟ وما هي إشكاليّته؟ وفي ضوء ذلك، لماذا

(*) مُداخلة عُرضت في مؤتمر الفلسفة السابع، بجامعة القاهرة، يوم ١٦ ديسمبر/ كانون الأوّل ١٩٩٥، وقد نُشرت في مجلّة الجمعيّة الفلسفيّة المصريّة، ١٩٩٨.

الحديث عن «الجدليّة» التأويليّة؟

*** لماذا التأويل؟**

تتمثّل ضرورة التأويل بسببيّن، أوّلهما يتعلّق بنصّ الكتاب المقدّس نفسه، والثاني بعلاقته بقارئه.

ففي ما يختصّ بالنصّ الكتابيّ، تجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة مسافة أدبيّة بين حرفيّة النصّ وما يقصده؛ بين الحدَث المُدوَّن ومعناه المُتضمَّن؛ بين خُصوصيّته وشُموليّته. فتستدعي هذه المسافة «تأويلًا» وظيفتُه فهمُ المعنى الشموليّ المقصود في خُصوصيّة الحدَث المَرْوِيّ.

ولكنّ هناك مسافة أُخرى تستوجب التأويل، وهي مسافة زمنيّة بين النصّ - وهو يعود إلى ألفَي سنة بشأن العهد الجديد مثلًا، أو أقلّ بشأن صيغ عقائديّة في علم اللاهوت - وقارئ النصّ - وهو قارئ من هذا القرن أو ذاك، من هذه الثقافة أو تلك -، الذي يتبنّى هذه الفلسفة أو تلك. . .

وممّا يزيد المسافة تعقيدًا أنّ وضْعَ قارئ نصٍّ يختلف عن وضْع مُتحاور يتحاور. في هذه الحالة، بوُسع المُتحاور أن يستفسر من مُحاوره ويطرح عليه أسئلةً ويُجادله في حديثه ويستوضح منه بعض النقاط. . .، فيدور الحوار بين «أنا» / «أنت». وأمّا في تلك الحالة، فما من حِوار ممكن، لأنّ العلاقة هي بين «نصّ» محدّد المعالم وثابت / «قارئه» الحيّ الذي يتطوّر ويتحوّل. وبالتالي فما من مَخرج إلاّ بـ«تأويل» القارئ للنصّ. وإنّما التأويل حينذاك هو في سبيل تقليل المسافة بين حضارتين وعقليّتين مُتباينتين.

لقد تلمّسنا إذًا مسافتين، إحداهما يُمكن أن نُطلق عليها صفة «السِّنْكْرُونيّة» - (Synchronia) أي النصّ بحدّ ذاته بين حرفيّته ومعناه

- والأخرى صفة **«الدِّياكْرُونِيّة»** (Diachronia) أي علاقة النصّ بقارئه مع مسافة الزمن -. وما وظيفة **«التأويل»** سوى تجاوُز هاتين المسافتين الفاصلتين السنكرونِيّة والدياكرونيّة، بحيث أن يُخاطِب النصُّ القارئ.

* ما هي إشكاليّة التأويل؟

بوُسعنا أن ننطلق من النصّ الموجَّه إلى القارئ، أو من القارئ المُتوجِّه إلى النصّ. وكلتا المسيرتين جائزتان. أنطلق الآن من النصّ المُوجَّه إلى القارئ؛ وسأنطلق من القارئ المُتوجِّه إلى النصّ، في حديثي عن الصعيد العمليّ في «لاهوت التحرير».

+ **بين نصّ الكتاب المُقدَّس وقارئه توافُقٌ** على صعيد يمكننا نعتُه بأنّه صعيد «ما-قبل- الإدراك» (Pré-compréhensif)، أو «ما-قبل- التموضُع» (Pré-objectif)، أو «ما-قبل-العقل» (Pré-rationnel) - إذا استعملنا تعابير مِيرْلُو - بُونْتي الفينومينولوجيّة - وقد طبّقه المُفسِّر المُعاصر الشهير بُولْتْمَنْ على فعل الإيمان الدينيّ. فالنصّ الكتابيّ موجود من أجل قارئ، والنصّ يُخاطبه، فيلمسه شخصيًّا ويُضفي معنى على حياته واختباراته الإنسانيّة، على ماضيه وحاضره ومُستقبله، ويُوجِّه أعماله وتصرُّفاته... ذلك بأنّ الكتاب المقدّس ليس كتابًا يتحدّث عن الله فحسب، بل عن الإنسان أيضًا؛ هُناك إذًا علاقة بين **«كلمة الله» / «وُجود الإنسان»**، على حدّ تعبير العالِم اللاهوتيّ كارْل راهْنِر اليسوعيّ. وجدير بالإشارة إلى أنّ هذا المستوى («ما-قبل») هو وليد التقليد والتراث والتاريخ والثقافة...، حيث ينشأ الشخص في هذا المُحيط الذي يسبقه ويُشكِّله ويحمله، ومن ثمّ يستوعبه الشخص في لاوعيه ويدمجه في حياته دمجًا تدريجيًّا.

وما يُقال في الكتاب المُقدَّس، يُمكن تعميمه على «عِلم اللاهوت» - «الثيولوجيا» - أيضًا، بمعنى أنّ الحديث عن الله يؤدّي إلى الحديث عن الإنسان أيضًا، لأنّ الله الذي يوحي بنفسه للإنسان يُخاطب الإنسان عن الإنسان أيضًا؛ فموضوع الوحي مُزدوج إذًا: الله/الإنسان. وقد سبق أن قال أوغسطينس: «أريد أن أعرف الله والنفس». وبالتالي، فإنّ «الثيولوجيا» هي في الآن نفسه «أنثروبولوجيا»، أي «حديث عن الإنسان». لذلك تقترن «الثيولوجيا» بـ«الأنثروبولوجيا»؛ وما الخطابات الدينيّة في نهاية المطاف سوى «ثيولوجيا أنثروبولوجيّة» (Théologie anthropologique) أو - بتعبير مُتكافئ - «أنثروبولوجيا ثيولوجيّة» (Anthropologie théologique)، أي حديث عن الإنسان في ضوء الوحي.

من مُنطلق أنّ كلمة الله مُوجَّهة إلى الإنسان، في توافُق مبدئيّ بينهما، وحيث إنّها «قدرة مرجعيّة» (بول ريكور: «Puissance référentielle») فمصيرها أن تدخل إلى عُمق حياته، وتُوجِّه تصرُّفاته ومُعاملاته، وتُضفي معنى على وجوده. وليس في ذلك أيُّ لون من ألوان النرجسيّة أو الانغلاقيّة أو الأنانيّة، بل، على نقيض ذلك، تكون كلمة الله بمثابة منبر نقديّ يدعو الإنسان إلى «الاهتداء» المُستمرّ[1] وإلى الانفتاح المُستديم على الله الذي يُخاطب الإنسان ويعمل لخلاصه. ولذلك، فإنّ كلمة الله - المُتسامية كلّ التسامي والمُتميّزة عن الإنسان والخارجة عنه - تُصبح شيئًا فشيئًا كلمة الإنسان الشخصيّة والمُندمجة في عُمق كيانه. فليس الإنسان كالشمع

---

(١) يُطلق الكتاب المقدّس على ذلك تسميةَ Metanoia أي «تغيير الفكر»، إذ إنّ العقليّة اليونانيّة تعتبر أنّ العقل يُوجِّه الإنسان. وأمّا العقليّة اليهوديّة فتتحدّث عن «تغيير القلب»، لأنّ القلب يُوجِّه الإنسان.

الذي يتشكّل بأيّ تأثير خارجيّ، بل إنّه لا يفهم إلاّ ما يستوعبه فكريًّا ويدمجه في حياته ويجعله شخصيًّا. ولدى الألمان لفظ خاصّ للتعبير عن عمليّة الاستيعاب والاستبطان هذه، وهو Aneignung: أي ما هو عامٌّ يُصبح خاصًّا، وما هو بعيد يصير قريبًا، وما هو خارجيّ يُضحي داخليًّا، وما هو غريب يُصبح شخصيًّا.

وإنّ عمليّة الدمج هذه عمل رُوح الله في الإنسان، ذلك الروح الذي أوحى الأنبياء والرسل أن يُدوِّنوا الكُتب المُقدَّسة: هو عينه الذي يسمح لقارئها بأن يستبطنها ويدمجها ويُشَخْصنها لتصير كتابَه وكلمتَه، بل وحياتَه؛ وروح الله الذي أوحى كُتّاب الأسفار المقدَّسة مُنذ آلاف السنين لا يزال يعمل في قارئها هنا والآن، الأمس واليوم حتّى نهاية تاريخ البشريّة. فكلمة الله كامنة لا في الكتاب المقدّس فحسب، بل في قلب الإنسان أيضًا. إن كان هناك صعيد و«ما-قبل-الوعي»، وهو يخصّ زاوية القارئ؛ فهُناك أيضًا الصعيد «الأنطولوجيّ» بكلمة الله المُوجَّهة إلى الإنسان. فثمّة إذًا توافُقٌ حقيقيّ، لا مبدئيّ فقط، بين كلمة الله والإنسان، بين الكتاب المقدّس وقارئه، لأنّ موحي كلٍّ من النصّ وقارئه روح واحد، روح الله. ويظهر هذا التوافق على صعيد آخر، وهو صعيد النصّ نفسه في فعل تأويله.

+ يتميّز النصّ الكتابيّ بأنّه نصٌّ قد حرّره بشر - الكُتّاب المُلهَمون - أوحاهم روح الله تدوينَه. فإنّه نصّ تاريخيّ، مُموقَف في الزمان والمكان، وليد شخصيّة المؤلِّف المقدَّس وثقافته، في إطار الذين يخاطبهم، كما حلّله عالِم اللاهوت البروتستانتيّ المُعاصر وُولْفْهَارْت بانِنْبِرْغ. وينجم عن ذلك أنّ كلمة الله - المُدوَّنة في الكتاب المقدَّس - هي في الآن نفسه كلمة الإنسان، وهو روح الله الذي يضمن أنّ كلمة الإنسان هذه تُطابق تمامًا وحي الله وقصده

ومشيئته أن تصل كلمتُه إلى البشر عن طريق البشر.

الحقُّ يُقال إنّ العلاقة كلمة الله / كلمة الإنسان لا تُمثِّل للمسيحيّة مُشكلة، وذلك بفضل التجسُّد، حيث إنّ «الكلمة صار بشرًا» كما قال يوحنّا الإنجيليّ (١/ ١٤)، وذلك على خلاف الإسلام مثلًا حيث إنّ كلام الله متسامٍ كلّ التسامي ومُنزّه عن تدخُّل الإنسان فيه[٢].

ولكنّ القضيّة الحقيقيّة - في المسيحيّة وفي سائر الأديان - هي العلاقة بين شموليّة الكتاب المقدَّس وخُصوصيّته. فما يستوجب الدرس، ولا سيّما التأويل، هو العلاقة الخاصّ / الشموليّ. كيف ذلك؟

إنّ معظم الأديان تدّعي شُموليّة كتابها، فهو مُوجَّه إلى جميع البشر في جميع الأزمنة والأمكنة، وفي جميع العُصور والمواقف، وفي جميع الثقافات والعقليّات. ويطرح ذلك سؤالًا شائكًا، ألا وهو كيف يُمكن أن يُعبِّر نصٌّ خاصٌّ مُموقَف زمنيًا ومكانيًّا تعبيرًا شُموليًّا؟ أليست شُموليّة النصّ بهذا المعنى أمرًا خياليًّا وهميًّا؟ أليست شُموليّة الإنسان مجرّد يوتوبيا لا تمتُّ إلى واقع الإنسان العينيّ بصِلة؟

لا أعتقد ذلك، لأنّ الخاصّ يُمكنه أن يُعبِّر عن الشموليّ، ولأنّ الشموليّ بوُسعه أن يتجسّد في الخاصّ، إذا أوّلنا النصّ تأويلًا، ذلك بأن تتمثّل بالفعل وظيفةُ التأويل بأنّه يُبرز المعنى الشموليّ الكامن في التعبير الخاصّ، أو يُظهر المقصود الشموليّ من خلال النصّ الخاصّ. فإن كان النصّ مُموقَفًا زمانيًّا ومكانيًّا، إلاّ أنّه يحمل

---

(٢) راجع في هذا الصدد الفصل ١ و٢ من كتابنا بين وحي الله وإيمان الإنسان - سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت، ط ٣، ١٩٩٩.

في طيّاته رسالةً شموليّة تتجاوز حرفيّة حُدوده الزمنيّة والمكانيّة. وعلى التأويل إذًا أن يُقرّب المسافة بين الخُصوصيّة / الشموليّة، أو يُظهر الجدليّة الهيغيليّة بين الخاصّ / الشموليّ: «الشموليّ الخاصّ».

إلاّ أنّ ذلك يُثير سؤالًا شائكًا آخر، وهو كيف يُمكن التمييز في التأويل بين ما هو خاصّ - إذًا نسبيّ - وما هو شموليّ - وإذًا مُطلق -؟ ثمّة خطران يُهدِّدان التأويل: أحدهما الأمانة لحرفيّة النصّ الخاصّ، ممّا يوقِع التأويل في فخّ الأصوليّة التي يستعبدها النصُّ الحرفيّ؛ وثانيهما السعي الجامح وراء شموليّة النصّ، ممّا يوقِع التأويل في فخّ الإيديولوجيا التي لم تَعُد تولي أهمّيَّة للنصّ، بل للآراء العقائديّة المُتصلِّبة. ينبغي إذًا للتأويل أن يعي هذين الخطرين ليتجنّبهما، ويجتهد في احترام جدليّة الخاصّ / الشموليّ احترامًا يأخذ بعين الاعتبار عُنصري الجدليّة، فلا يُقلِّل من قيمة النصّ الخاصّ ولا من معناه الشموليّ، حتّى لا يتلاشى أحد العنصرين في الآخر أو يمتصّ أحدهما الآخر. هذا هو دور التأويل وهذا أمرٌ مُمكن نظريًّا، ولكن في الواقع كثيرًا ما يبدو أمرًا صعبًا، وحسبُنا مِثالًا على صُعوبة الموقف تفشّي الأصوليّة من جهة والإيديولوجيا من جهة أخرى في أيّامنا هذه وفي جميع الثقافات والأديان، وكلتاهما تدّعيان التأويل الموضوعيّ الصائب.

كيف يُمكن التمييز هذا؟ إنّ روح الله الذي أوحى الكُتب المُقدّسة والذي يُخاطب القارئ من خلال النصّ المُوحَى به، يمنحه حِسًّا إيمانيًّا للتمييز بين ما هو شموليّ - فهو جوهريّ وأساسيّ - وما هو خاصّ - فهو عرضيّ وثانويّ -. وهذا الحسّ الإيمانيّ تناله السلطة التعليميّة في الكنيسة من الله للبتّ بشأن التمييز، إن تعذّر وجودُه لدى المُؤوِّل؛ ذلك بأنّ السلطة الكنسيّة تفصل، بإلهام من

روح الله، بين الخاصّ والشموليّ، بين الجوهريّ والعرضيّ، بين المُطلق والنسبيّ.

+ يُثير ذلك كلّه توتُّرًا آخر، وهو: **كيف يستطيع قارئ خاصّ مُموقَف زمنيًا ومكانيًا أن يقرأ نصًا تُبعده عنه مسافة زمنيّة ومكانيّة، ويعتبر أنّ هذا النصّ الخاصّ المُموقَف يُخاطبه شخصيًا؟**

عندما يقرأ قارئ مُموقَف نصًا، فإنّه يقرأه من مُنطلق ثقافته وعقليّته، ومن واقع تساؤلاته واهتماماته، أي من وُجهة نظر سيكولوجيّة ذاتيّة؛ وكذلك في داخل عصره وفلسفته، وفي إطار مُجتمعه وبيئته، أي من وُجهة نظر سوسيولوجيّة موضوعيّة. وبالتالي، فلا قراءة موضوعيّة محض، مثلما لا موضوعيّة كاملة في الفلسفة أو التاريخ أو سائر العلوم الإنسانيّة. ولقد تحدّث نِيتشه عن «المنظور الجُزئيّ» (Perspectivisme) للعقل البشريّ المحدود؛ كما أنّ ميرْلو - پونْتي اعتبر أنّ «كلّ نظرة إلى (شيء) هي وُجهة نظر إلى (الشيء)»: «Toute vue sur est un point de vue sur». فإنّ «وُجهة نظر» القارئ و«منظوره الجزئيّ» يتحكّمان فيه ضمنيًّا، سواء وعى أو لم يعِ ذلك؛ هكذا فلا يقرأ القارئ نصًا إلاّ وهو مُحمَّل بذاتيّته من جهةٍ وبخصوصيّة عصره من جهة أخرى.

وليست القراءة المُموقَفة هذه سلبيّة، كأنّ القارئ لا يقدر تجاوز ذاتيّته وذاتيّة عصره، أو كأنّه يُسقط على النصّ تصوُّراته وآماله الذاتيّة بدون روح موضوعيّة، أو كأنّ النصّ فُرصة للتعبير عن ذاته. ويقول الفرنسيّون بتلاعُب في الألفاظ: «Le texte comme prétexte»، بمعنى أنّ النصّ قد يُصبح مُجرّد مُناسَبة للتعبير عن الآراء الكامنة. الحقُّ يقال: لا تَمُتّ القراءة المُموقَفة إلى كلّ ذلك بصلة، بل إنّها ضرورةٌ قراءةٌ من زاوية مُعيّنة، ومن منظور مُعيّن، ومن مُنطلق تساؤلات مُعيّنة لأنّ القارئ مُموقَف ضرورةً فرديًّا

واجتماعيًّا، ومحدود ضرورةً أنطولوجيًّا ووُجوديًّا.

ما دور التأويل في هذا الموقف المحدود؟ إنّ القارئ المُموقَف المحدود يطرح أسئلة على النصّ المُموقَف هو أيضًا، ويُوجِّه إليه تساؤلاته لا الفكريّة فحسب، بل الوُجوديّة أيضًا، المُتعلِّقة بمعنى حياته ومصيره، وبتصرُّفاته ومُعاملاته، وبعمله ووجدانه...؛ وإنّه يجد في النصّ ما يُجيب عن أسئلته وتساؤلاته هذه؛ وقد تكون هذه مُختلفة أو جديدة مُقارنةً بأزمنة أُخرى أو أمكنة أُخرى، ولكنّ النصّ المُموقَف زمانيًّا ومكانيًّا يحمل في طيّاته طابعًا شُموليًّا يسمح بِفعل التأويل، أي باستخراج - من نصٍّ مُموقَف - معنى وإجابة عن موقف مُختلف عنه زمانيًّا ومكانيًّا.

ولا ينحصر التأويل في قراءة النصّ قراءةً مُموقَفة، بل له وجه آخر وهو ترجمته بِلُغة العصر، بفلسفته وعقليّته، باهتماماته وتساؤلاته وتطلُّعاته. فما عِلم اللاهوت - في نهاية الأمر - سوى قراءة عصريّة للكتاب المُقدَّس من مُنطلق خُصوصيّة العصر. ولنضرب مثلًا واضحًا في العقيدة المسيحيّة: في السنة ٣٢٥، انعقد مجمع كنسيّ إثر ظُهور بِدعة أريوس الذي كان يُنكر ألوهيّة يسوع المسيح. فقام آباء المجمع بفِعل تأويليّ أصبح نُموذجًا للأجيال القادمة، إذ أقرّوا أنّ التعبير الكتابيّ «المولود الوحيد» (Monogénis) لله الآبِ يعني - بِلُغة الفلسفة اليونانيّة في ذلك الوقت - من «جوهر» (Ousia) الآب، من «الجوهر نفسه» (Homoousios). وبين التعبير الكتابيّ والتعبير الفلسفيّ وضعوا حرف «أي» («المولود الوحيد» من الآب «أي» من «جوهر» الآب»)؛ وبهذا المعنى، ما عِلم اللاهوت سوى هذا الـ«أي»، ذلك بأنّ علم اللاهوت يُترجِم التعابير الكتابيّة والمعاني الكتابيّة، والوحيَ الكتابيّ والرسالة الكتابيّة، بلغة العصر. فمَن قرأ كتابه المقدّس بِلُغة عصره وباهتماماته، قام بفعل تأويليّ.

*** لماذا الحديث عن «جدليّة» التأويل؟**

لقد حلّلنا التأويل والفعل التأويليّ من منظورين اثنين: **النصّ / القارئ**: فالنصّ الخاصّ يُخاطب القارئ الخاصّ رغم المسافة الزمنيّة والمكانيّة بينهما، لأنّه يتضمّن بُعدًا **شُموليًّا**؛ **والقارئ** الخاصّ يقرأ النصّ الخاصّ بِعقليّته واهتماماته الخاصّة لأنّه يحوي في شخصه **شُموليّة** البشريّة، ولذلك فإنّه يتوجّه إلى النصّ باحثًا فيه عن معناه الشموليّ.

لذلك فثمّة «جدليّة تأويليّة» (Dialectique herméneutique) بين **النصّ / القارئ**، وكذلك بين **خُصوصيّتهما / شُموليّتهما**، سواء أكانت هذه الجدليّة في داخل النصّ نفسه بين **تعبيره الخاصّ / معناه الشموليّ**، أم بشأن القارئ بين **موقفه الخاصّ / وضعه البشريّ الشموليّ**. ففي نظري، لا يكفي الحديث عن **«الدائرة التأويليّة»** (*Cercle* herméneutique) بين النصّ / القارئ، بل هناك **جدليّة** بتمام معنى الكلمة، أي تفاعلًا بين القُطبين يظهر في عناصر الجدليّة الثلاثة المعروفة:

+ **فهناك وضع** (Position) القُطبين، كلُّ واحد أمام الآخر: نصٌّ خاصٌّ يقرأه قارئٌ خاصّ.
+ **وهناك أيضًا النفي** (Négation) المُتبادل بين القُطبين، حيث إنّهما ينفيان خُصوصيّتهما، أي المسافة الزمنيّة والمكانيّة التي تُبعد الواحد عن الآخر. ويتمّ هذا النفي من جهةٍ ومن جهةٍ أُخرى بمُجرّد أنّ قارئًا خاصًّا يقرأ فيه ما يتجاوز خُصوصيّته كنصّ؛ وبمُجرّد أن يُعرَض نصٌّ على قارئٍ خاصٍّ ليتجاوز خُصوصيّته كقارئ.
+ **وهناك أخيرًا الائتلاف** (Synthèse) بين القُطبين حيث إنّهما يُقرّان بشموليّتهما: القارئ الخاصّ يستنبط شموليّة النصّ من النصّ

الخاصّ؛ والنصّ الخاصّ يُخاطب شموليّة القارئ من خلال قارئ خاصّ. غير أنّ الشموليّة لا تتفجّر ولا تظهر إلاّ عندما تلتقي خصوصيّة كلٍّ من القارئ والنصّ. وبالتالي، فلا يُلغي «الائتلاف»، لا «الوضع» ولا «النفي»، بل يدمجهما في حقيقة ثالثة تتضمّنهما وتتجاوزهما في آن. وعليه، فلا يفقد أحد القطبين ما يستأثر به، بل يتحوّل بفضل القطب الآخر ومع القطب الآخر إلى حقيقة جديدة.

هذه هي «الجدليّة التأويليّة» على الصعيد النظريّ. ويتبقّى لي أن أطبّق الكلام هذا على مجال عمليّ، وهو «عِلم اللاهوت السياسيّ»، ولا سيّما «لاهوت التحرير».

ثانيًا: «لاهوت التحرير» و«الجدليّة التأويليّة»

يُمثّل «لاهوت التحرير» مثلًا مُميّزًا للتأويل. إنّه تيّار لاهوتيّ يتناول ما تحياه الشعوب سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا وتاريخيًّا ودينيًّا وثقافيًّا... وقد أفرزه المجمع الفاتيكانيّ الثاني (١٩٦٢-١٩٦٦)، ولا سيّما نصّ «الدستور الرعويّ: الكنيسة في العالم المُعاصر»، إذ نشأ في أحضانه ونما وترعرع في عدّة بلدان من العالم.

وعلى خلاف طرحي القضيّة نظريًّا، سأنطلق في تطبيقها، لا من الكتاب المقدّس، بل من قارئه المُحمَّل باهتماماته وتساؤلاته وتطلُّعاته الدنيويّة والإيمانيّة، وبالتالي «التحرير» يتوجّه إلى كلمة الله كيما تُوجِّه تصرُّفاته الدنيويَّة في ضوء إيمانه. إذن من مُنطلق قضيّة دنيويّة، يرتقي القارئ المؤمن إلى مستوى كتابه المُقدَّس لكي يستلهمه في ما يقوم به من «تحرير».

إنّ مُنطلَق المؤمن أمام قضيّة دنيويّة مثل قضيّة «التحرير» مُنطلقٌ

مُزدوج: تحليله للأوضاع الدنيويّة في ضوء إيمانه. ولنحلِّل هذين القُطبين:

* تحليل الأوضاع الدنيويّة

نشأ «لاهوت التحرير» في غُضون واقع الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة المُتردِّية في أمريكا اللاتينيّة، في الستّينات والسبعينات من القرن العشرين، حيث الفساد والظلم والاستغلال والتفرقة العُنصريّة والطبقيّة بين الأغنياء والفُقراء، وبين الحاكمين والمحكومين...؛ ونشأ كذلك في ظلّ الحُكومات العسكريّة التي ادّعت اتّخاذ موقف مُحايد تجاه الصراع القائم بين رأسماليّة أمريكا الشماليّة وشُيوعيّة الاتّحاد السوڤياتيّ. وأمام ذلك الوضع، اتّخذ العديد من أبناء الكنيسة موقفًا لمُحاربة هذا الواقع. وكان لعلماء اللاهوت دور بالغ الأهمِّيَّة في تحليل الأوضاع هذه؛ واستعان عدد منهم في تحليلهم لها بالتحليل الماركسيّ، ولا سيّما بنظرته إلى الإنسان وإلى المُجتمع البشريّ، وذلك من دون أن يتخلّوا عن إيمانهم المسيحيّ؛ كما أنّهم استعانوا بالعُلوم الإنسانيّة في تأويل الكتاب المقدّس، ولا سيّما علم اللغة وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الاقتصاد والأنثروبولوجيا(٣)....

وكُلّنا يعلم نظرة ماركس الأنثروبولوجيّة. كما قال فُويُورْباخ، بالفعل لم يخلق الله الإنسانَ على صُورته كمثاله، بل إنّ الإنسان هو

---

(٣) ممّا لا شكّ فيه أنّ الواقع العربيّ الراهن يستدعي من جهته «لاهوت تحرير»، على المسيحيّين والمسلمين العرب أن يقوموا به. وما مَثَل أمريكا اللاتينيّة سوى نُموذج، فهناك لاهوت تحرير في أفريقيا وفي آسيا أيضًا... ولقد صدرت عن دار المشرق ببيروت ثلاثيّة للأب وليم سِيدْهم اليسوعيّ، في سلسلة «دراسات لاهوتيّة»: **لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة - نشأته ومضمونه وتطوُّره**، ١٩٩٣ - **لاهوت التحرير في أفريقيا**، ١٩٩٧ - **لاهوت التحرير الآسيويّ**، ٢٠٠١.

الذي خلق إلهًا على صورته كمثاله، فالإنسان هو المقياس. إنّ الأفق الماركسيّ إذًا هو أفق بشريّ محض بدون مرجعيّة الله؛ هو أفق أرضيّ مادّيّ زمنيّ بدون الإيمان بما بعد الحياة الأرضيّة، ولا بُعد روحيّ، ولا أبديّ. وفي داخل هذا الأفق، إنّ للعمل قيمةً مميّزة تجعله هو الذي يتحكّم في العلاقات البشريّة في داخل العلاقة الجدليّة الهِيغلِيّة المشهورة سيِّد / عبد، بما فيها من عُنف وصراع بين الطبقات هما الوسيلة في سبيل التحرُّر. وما الثورة إلاّ لاستئصال الشرّ السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ كي يتحرّر الإنسان. ولم يكتفِ ماركس بـ«تفسير» العالم من مُنطلق تجلّيات الروح، كما قام به هيغل، بل إنّه أراد «تغيير» العالم من مُنطلق تجلّيات المادّة. كما أنّه لم يكتفِ بوصف العُنف، بل إنّه قنّنه وسخّره في سبيل تغيير الأوضاع.

* في ضوء الإيمان

هُنا يتدخّل قُطب الإيمان: ليس المُحرِّر أو الراغب في التحرُّر مُصلِحًا سياسيًّا أو اقتصاديًّا أو اجتماعيًّا فقط، ماركسيًّا كان أو غيره، بل هو مؤمن يقرأ كتابه المقدّس لكي يستلهمه في كفاحه من أجل التحرُّر. لذلك، فإنّه يقرأ الكتاب المقدَّس مُحمَّلًا بتحليله الأوضاع الراهنة، ولا سيّما بتحليله الماركسيّ لها(٤)، باحثًا في النصوص الكتابيّة عمّا يوجّه عمله التحرُّريّ. وبالتالي، فإنّه يقوم بفعل تأويل لتلك النصوص، ذلك بأنّ نظرته إليها «وُجهةُ نظر» إليها، حتّى إنّه ينظر نظرة خاصّة. بما يهُمُّ قضيّته وما يُفيدها. وبالتالي، يُمكن القول بأنّه يقوم بقراءتها وبتأويلها سياسيًّا واقتصاديًّا

(٤) وقد يكون في قضايا أُخرى مُحمَّلًا بتحليله السيكولوجيّ أو السوسيولوجيّ أو الأنثروبولوجيّ أو التاريخيّ أو اللغويّ البنيائيّ... أو غيرها من العلوم الإنسانيّة أو الوضعيّة...

واجتماعيًا. . . وهذه النصوص من جهتها تُخاطبه في ما هو بصدده، أي من زاوية ما يهُمّ قضيّتَه.

+ فما هي أبرز هذه النصوص، وكيف يُؤوِّلها المؤمن الذي يخوض كِفاح التحرُّر؟

• ثمّة حَدث تحرير الله الشعبَ العِبرانيّ من العبوديّة، إذ ترك الشعبُ، بقيادة موسى، أرض فرعون وعبر البحر الأحمر وسار في البرِّيَّة أربعين سنة حتّى دخل أرض الميعاد (خُروج ١٣ وتابع). وعليه، فإنّ اختبار العُبور هذا من أرض العُبوديّة إلى أرض الميعاد هو بمثابة «حدث تأسيسيّ» لتاريخ الشعب العبرانيّ، حيث اختبر فعلًا التحرير الشامل: السياسيّ والاجتماعيّ، والدينيّ والروحيّ. . . فضلًا عن أنّ هذا الاختبار أضحى مقياسًا ونُموذجًا لتحرير الشعوب من جميع ألوان الاستغلال والظلم والفساد. . .، وذلك على جميع المُستويات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. . .

• وثمّة قول قد صرّح به السيِّد المسيح، هو بمثابة قُوّة دفع هائلة:

«كنتُ جائعًا فأطعمتموني / فما أطعمتموني، كنتُ عطشانًا فسقيتموني / فما سقيتموني، كنتُ غريبًا فآويتموني / فما آويتموني، كنتُ عريانًا فكسوتموني / فما كسوتموني، كنتُ مريضًا فزُرتموني / فما زُرتموني، كنتُ سجينًا فجِئتم إليّ / فما جِئتم إليّ. (. . .) كُلُّ ما فعلتم لواحد من إخوتي هؤلاء الصغار، فبي قد فعلتموه / لم تفعلوه» (متّى ٢٥/ ٣١-٤٦).

إنّ هذا القول قد ألهم العديد والعديد من المسيحيِّين مُنذ ألفَي سنة للقيام بأعمال الرحمة تجاه الأشخاص، إيمانًا منهم بأنّ كلّ ما يفعلونه للفقراء والمُعوزين يفعلونه لشخص يسوع المسيح نفسه. إلاّ

أنّ قراءة هذا النصّ قراءة سياسيّة واجتماعيّة أضفت عليه اتّجاهًا خاصًّا، وهو أنّ أعمال الرحمة هذه يجب ألّا تنحصر في الأفراد، بل عليها أن تشمل الجماعات أيضًا، المجتمعات والفئات والطبقات المظلومة والمقهورة والمُستغَلّة، واللاجئين والأمّيّين والمنبوذين، ومَن لا صوت لهم ولا حقّ لهم ولا مُدافع عنهم... وهكذا قاموا بفعل تأويل بتمام معنى الكلمة، بمعنى أنّهم قرأوا الكتاب من زاوية خاصّة لا شاملة، وهي قراءة تختصّ بالجماعات البشريّة وتتناول الصُّعد السياسيّة والاجتماعيّة وغيرهما.

• ومن النصوص الكتابيّة التي سمحت لهم بهذا التأويل، وصف لوقا البشير **للجماعة المسيحيّة الأولى في أورشليم:**

«كان المؤمنون كلّهم مُتّحدين، يجعلون كُلّ ما عندهم مُشتركًا بينهم. فيبيعون أملاكهم وخيراتهم ويتقاسمون ثمنها على قدر حاجة كُلّ واحد منهم. (...) لا يدّعي أحد منهم أنّه يملك ما يخصّه، بل كانوا يتشاركون في كُلّ شيء لهم. (...) فما كان أحد منهم في حاجة، لأنّ الذين يملكون الحُقول أو البيوت كانوا يبيعونها ويجيئون بثمن المبيع، فيُلقونه عند أقدام الرسل ليوزّعوه على قدر احتياج كُلّ واحد من الجماعة» (أعمال الرسل ٢/ ٤٢-٤٧ و٤/ ٣٢-٣٧).

واعتُبر وصفُ الجماعة الأُولى هذا وصفًا نموذجيًّا لما نُطلق عليه اليوم صفة «الاشتراكيّة»، إذ كان كلّ شيء «مُشتركًا» بين المؤمنين، ولما يصبو إليه كلُّ مجتمع بشريّ[٥]. إذن تميّز هذا التأويل بنبرة جماعيّة واضحة المعالم ولم يقتصر على قراءة فرديّة.

---

(٥) وكعلامة أنّ ذلك أمر مُمكن، لا تزال الرهبنة تُمارس إلى اليوم هذه «الشركة» (باليونانيّة Koinonia) في الممتلكات والمعيشة والخِدمة... فكلُّ شيء مُشترَك بين الرهبان.

+ غير أنّ الكتاب المقدَّس كمنبر نقديّ يُعدِّل بعض المفاهيم الدنيويّة المُتطرِّفة، ولا سيّما الماركسيّة منها:

• **فما المشاكل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة... سوى مظاهر لداء أعمق كامن في قلب الإنسان، ولا في المؤسّسات البشريّة فحسب، ألا وهو الخطيئة**: إنّ الخطيئة أصل جميع الشرور، أيًّا كانت مظاهرها، وعلى أيِّ صعيد كان. هذا ما يُوضِّحه الكتاب المقدَّس منذ صفحاته الأولى، من خلال قصّة زلَّة آدم وحوّاء الرمزيّة. غير أنّ التأويل الدنيويّ قد أضفى على الطابع الروحانيّ طابعًا سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا...، حتّى إنّ اللاهوتيّين اليوم يتحدّثون عن «**هياكل الخطيئة**» (Structures de péché)، لا عن الخطيئة فحسب، تعبيرًا منهم عن تأثير بُعد الخطيئة الروحيّة في الهياكل التحتيّة والفوقيّة برمّتها، وفي المؤسّسات والمُنظّمات على جميع أصعدتها.

• **وبالتالي، ينبغي أن يشمل التحرير، لا مظاهر الشرّ فحسب** - كما تدّعيه الماركسيّة مثلًا - **بل منبعَه خاصّة**، أي الخطيئة أيضًا، بل وهياكل الخطيئة. ومن هنا تحتّم على التحرير ألّا يقتصر على **البُعد السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ**...، بل أن يشمل **البُعد الروحيّ** أيضًا، في سبيل تحرير شامل يُسمِّيه الوحي **الخلاص**. **هكذا، فيؤدّي التأويل الدنيويّ إلى إبراز عُمق التحرير الخلاصيّ الشامل** الذي اختبره الشعب العبرانيّ، إذ حرّره الله من عبوديّة أرض - **أي التحرير الدنيويّ** - وهو يرمز إلى أنّه حرّره من عبوديّة الخطيئة - **أي التحرير الروحيّ** -.

وكذلك، فعندما حقّق السيِّد المسيح خلاص البشريّة، فقد خلّصها من عبوديّتها الشاملة، ولا سيّما على مُستواها الروحيّ كي تتحرّر جميع المستويات **الدنيويّة**.

• ويُفضي بنا الكلام في الخلاص الشامل إلى الحديث في «الإنسان المُتكامِل» (L'Homme intégral)(٦) الذي لا تَحُدُّه الزمنيّات والأرضيّات والمادّيّات - كما الأمر هو لدى ماركس مثلًا -، بل يدمجها وينطلق منها ليرتفع بها نحو الله مُطلق حياته، الله مبدإه ومرجعه وغايته؛ فيؤدّي التأويل إلى النظرة النقديّة هذه، كما أنّه ينقد النظرة الكتابيّة الروحانيّة أو الفرديّة الصرف التي تهمل الأمور الدنيويّة والجماعيّة.

+ وإنّ «الإنسان المتكامل» هذا له علاقات أُفقيّة بأخيه الإنسان. ويتفجّر هنا أيضًا الفرق بين مُتطلّبات الكتاب المقدّس ومُسلّمات الماركسيّة: إن كان هيغل قد أوضح - في «فينومينولوچيا الروح» - أنّ أساس العلاقات البشريّة هو العنف في إطار العلاقة السيّد / العبد، وإن كان ماركس قد استلهمه في استخدام العنف في الصراع بين الطبقات، إلاّ أنّ الإنجيل يُبشّر بخلاف ذلك تمامًا - وهذا الأمر أساسيّ في الوسائل التي يتبنّاها لاهوت التحرير - وهو أنّ جميع البشر إخوة لأنّهم مخلوقون على صورة الله كمثاله، وهم أبناء الله الآب وإخوة يسوع المسيح مُخلّصهم وهياكل الروح القدس، وبالتالي فإنّهم جميعًا مدعوّون إلى أن يصيروا إخوة، وهي دعوة أعمق بمراحل من علاقة العنف الفينومينولوجيّة، ذلك بأن ليس «الإنسان ذئبًا للإنسان» (Homo homini lupus) كما ادّعاه الفيلسوف هُوبْسْ، بل إنّه أنطولوجيًّا «أخ لأخيه الإنسان» وإن لم يظهر ذلك وُجوديًّا أو فينومينولوجيًّا.

وعلى مثال سيّدهم يسوع المسيح، فإنّهم مدعوّون لا إلى استعمال وسائل العنف، بل إلى الوداعة. ففي خطبة يسوع على

---

(٦) عنوان كتاب للفيلسوف التوماويّ - الحديث، والشخصانيّ المعاصر، جاك مَرِيتان.

الجبل، وهي دستور العلاقات بين البشر، نقرأ بصريح العبارة: «طوبى للوُدعاء، لأنّهم يرثون الأرض» (متّى ٥/ ٥).

فلم تعُد الأرض ملكًا للقويّ الجبّار، ولا للمحارب المنتصر، ولا للمُغتصِب الظالم، بل للوديع. وإن اضطرّ الودعاء إلى الدفاع عن كرامتهم وحقوقهم وعن الحقّ، فلا يستعملون وسائل العنف، بل وسائل مناسبة لروح التطويبات.

+ وبالإضافة إلى الوداعة، ثمّة مسامحة الأعداء: «أحبُّوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مُبغضيكم، صلُّوا لأجل الذين يُسيئون إليكم ويضطهدونكم، فتكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات» (متّى ٥/ ٤٤-٤٥).

فاقتداءً بسيِّدهم يسوع المسيح - الذي صلّى من أجل صالبيه وهو مُعلَّق على الصليب: «يا أبتِ، اغفر لهم، لأنّهم لا يعلمون ما يفعلون» (لو ٢٣/ ٣٤) - وتحقيقًا لتعليمه السابق ذكره، إنّهم مدعوّون إلى مسامحة أعدائهم في خضمِّ المقاومة والدفاع عن كرامتهم وحقوقهم: لا مقاومة ودفاع بدون روح المسامحة والمصالحة، فهذا دستور المسيحيّة في العلاقات البشريّة المُتوتِّرة.

+ نتلمّس هنا أيضًا دور الكتب المقدّسة النقديّ إزاء **الإيديولوجيّات** التي لا تأخذ كافيةً بعين الاعتبار أبعاد الإنسان الروحيّة؛ وكذلك دور **الإيديولوجيّات** النقديّ إزاء **الروحانيّات** التي لا تأخذ كافيةً بعين الاعتبار أبعاد الإنسان الدنيويّة. هكذا، فإنّ **التأويل الروحيّ الدنيويّ** معًا يوضِّح دور الكتاب المقدّس **كقوّة دفع** للتحرُّر الشامل، **وكمنبر نقديّ** للتحرُّر المُزيَّف؛ كما أنّه يوضِّح دور الإيديولوجيّات المُماثِل تجاه الروحانيّات المُتطرِّفة.

* «**الجدليّة التأويليّة» الدنيويّة/ الروحيّة**

في ختام مطافنا، يجدر بنا أن نُظهر مراحل «الجدليّة التأويليّة» الثلاث في «علم اللاهوت السياسيّ» عامّة، وفي «لاهوت التحرير» خاصّة:

+ **تُطرَح القضيّة** (Position) من مُنطلق **تحليل** الواقع، وضرورة **مُعالجته** بالتحرُّر من الأوضاع المُتردِّية، وذلك باستعمال **وسائل** دنيويّة مُعيّنة، فيتوجّه المؤمن إلى كتابه المقدّس مُحمَّلًا بقضيّته هذه، فيُؤوِّله.

+ **وإنّه ينفي** (Négation) **مضمون** تحليله ومعالجته ووسائله **الدنيويّ، إذ يجد في كتابه دوافع أُخرى في التحليل والمعالجة** والوسائل؛ كما أنّه ينفي **قراءة كتابه قراءة روحانيّة فردانيّة غريبة** عن الواقع المذكور. فكلا النفيين مُتعلِّقان **بخصوصيّة قراءة** الواقع الدنيويّة الصرف وقراءة الكتاب الروحانيّة الصرف.

+ **إنّه يُحقّق ائتلافًا** (Synthèse) **جديدًا** – هو بالفعل **«الجدليّة التأويليّة» (Dialectique herméneutique)** – يجمع بين **القضيّة الدنيويّة** والقضيّة **الروحانيّة**، وكذلك بين القضيّة **الاجتماعيّة** والقضيّة **الفرديّة**، وقد صحّح القطبان بعضهما بعضًا. لم تعُد القضيّة دنيويّة محض ولا روحانيّة محض، ولا اجتماعيّة صرف ولا فرديّة صرف، بل أضحت مزيجًا من الدنيويّ / الروحيّ، من الاجتماعيّ / الفرديّ، من الواقعيّ / الإيمانيّ. فانجلت بالتالي **شُموليّة** القراءة الجديدة.

الخاتمة

يولي الخطاب اللاهوتيّ – الإنسانيّ المُعاصر أهمِّيّة كُبرى للتأويل، ولقد استشفينا من خلال حديثنا فيه شيئًا من هذه الأهمِّيّة.

ويُمكننا تلخيص مكانة التأويل في كونه قراءة مُعاصرة تتضمّن جانبين مُتكاملين: أحدهما منهجيّ والآخر فكريّ. لنشرح ذلك:

انطلقنا من الحاضر، وله اهتماماته وتساؤلاته، وتحدّياته وتطلّعاته. ومن هذا المنُطلَق، طرحنا أسئلة على الماضي، ولا سيّما على النصوص التأسيسيّة، منها الكتاب المقدّس أوّلًا، ومنها العقيدة والخطاب اللاهوتيّ على مرّ العصور؛ وكذلك على تاريخ الكنيسة وطريقة مُعالجتها قضايا شبيهة أو مختلفة عمّا تعيشه في الوقت الحاضر (وهذا الجانب لم يظهر في تحليلنا). وبقصير العبارة، فإنّ منهج الانطلاق من الحاضر لطرح أسئلة على الماضي يتناول صعيدين متكاملين، ألا وهما الجانب النظريّ (Theoria) المُتمثّل بالنصوص، والجانب العمليّ الداعي إلى العمل (Praxis).

ولم نتوقّف عند هذا الحدّ، ذلك بأنّ الماضي يُلقي ضوءه على الحاضر، فيسمح له بألّا ينغلق على ذاته، بل بأن ينفتح على جذوره وأُصوله، وتاريخه وتقليده.

إنّ الانطلاق من الحاضر في اتّجاه الماضي، وإلقاءَ ضوء الماضي على الحاضر، كلاهما يتفاعلان تفاعلًا جدليًّا، بمعنى أنّ الحاضر يمنع الماضي من أن يُؤلَّه، ومن أن يُصبح مرجعًا وحيدًا مُطلقًا يجترّه الحاضر اجترارًا. والماضي يقوم بدور مُماثل تجاه الحاضر، إذ يمنعه من الانغلاق على نفسه كمرجع مُطلق مُكتفٍ بذاته. وينشأ من هذا التفاعل الجدليّ بين الحاضر والماضي واقعٌ جديد هو بالفعل مزيج الحاضر والماضي.

ولا تنغلق جدليّة الحاضر / الماضي هذه على ذاتها، بل إنّها تنفتح على المستقبل، ذلك بأنّ المستقبل يُحفِّز الحاضر في ضوء الماضي ليدفعه إلى حقيقة جديدة تدمج المستقبل نفسه. وقد رأينا

ذلك في تحليل «لاهوت التحرير»، حيث قراءة النصوص التأسيسيّة الماضية، من منطلق مقتضيات الحاضر، تُترجَم عمليًّا إلى العمل، إلى القيام بالتزام فعليّ. ولكن، ليس العمل والالتزام أمرًا حتميًّا، فقد يُلهم المستقبلُ الحاضرَ والماضي على صعيد فكريّ نظريّ محض، من دون التزام عمليّ ضرورةً.

وسواء أكان المستوى نظريًّا أم عمليًّا، فهناك جدليّة جديدة تنشأ من كلا الطرفين، قُطب المستقبل / قُطب الحاضر والماضي. وكلاهما يتفاعلان، ويُصحِّحان الواحد الآخَر، فيصير المستقبل حافزًا: من جهة للحاضر حتّى لا ينغلق على ذاته ولا يجترّ الماضي، ومن جهة أُخرى للماضي حتّى لا يُفهَم حرفيًّا ويُضحي صَنَمًا. وإنّ قُطب الحاضر والماضي من جهته يمنع المستقبل من أن يصير هروبًا من الواقع الحاضر والتاريخ الماضي.

من خلال كلِّ ذلك، نكون قد تلمّسنا أهمّيّة «الجدليّة التأويليّة» أو، بعبارة أُخرى، أهمّيّة «الخطاب اللاهوتيّ التأويليّ» في محيطنا الشرقيّ العربيّ. فإذا عُدنا إلى الثلاثيّة التي أبرزناها «في سبيل خطاب لاهوتيّ - إنسانيّ مُحيطيّ»[٧]، لاحظنا أنّ التأويل يتجاوب تمامًا وهذه الثلاثيّة:

* إنّه يعتمد أساسًا على العقل في استعماله المنهجيّة الخاصّة به، ولا سيّما في تحليل النصوص التأسيسيّة أو الأوضاع الاجتماعيّة.
* إنّه يأخذ بعين الاعتبار عُنصر الغيريّة، ذلك بأنّ الحاضر والماضي والمستقبل يتحاورون في ما بينهم، ومن ثمّ فلا تتسلّط الهُويّة المُغلقة المُتمثّلة بأحد الأوقات الزمنيّة على الآخرين، بل

(٧) راجع الفصل ١.

هناك التحاور المستمرّ والانفتاح على الآخر المختلف.

* إنّه يحترم التاريخ بأبعاده الزمنيّة الثلاثة، حتّى تصبح النظرة إلى الإنسان نظرة شاملة لا تُركّز على الماضي - خوفًا من اجترار التقليد اجترارًا أعمى -، ولا على الحاضر - تحاشيًا للانغماس فيه حتّى الضياع -، ولا على المستقبل - تجنُّبًا للهروب من الواقع -.

فكلمتي الأخيرة أنّ «الخطاب اللاهوتيّ - الإنسانيّ المُحيطيّ»، في شرقنا العربيّ، مدعوٌّ إلى أن يستعمل **التأويل** كمنهج وكفِكر.

٤ - خواطر في تنشئة شخصية سوية

المقدّمة

منذ سنوات عديدة، وتشغل بالي، في مجال التربية، قضيّة التوافق والانسجام في الشخص بين قواه النفسيّة الثلاث، أي عقله ووجدانه (Affectivité) وإرادته، بحسب التقسيم التقليديّ في «علم النفس النظريّ»[١].

ممّا يُعقِّد الأمور، أنّ شعبنا يتميّز عن سواه من الشعوب بعواطف ومشاعر وأحاسيس، وبحساسيّة وانفعالات وتقلُّبات... تلقائيّة لها جوانبها الإيجابيّة بلا ريب، كما لها جوانبها السلبيّة أيضًا. وتتميّز شعوب أُخرى بتشديد على العقل أو الإرادة، بما في ذلك أيضًا من إيجابيّات وسلبيّات. فلكلٍّ شعب سِماته ومميّزاته.

فكيف يمكننا تنميةَ هذا الجانب الغنيّ، بل والجذّاب، من

(١) من مقوّمات الشخص أيضًا الجسد والضمير والخيال. ولكنّ خطابنا يقتصر على الثلاثيّة المذكورة، تاركين سائر المقوّمات لدراسة أُخرى في نظرة أشمل إلى واقع الشخصيّة.

وجدان شعبنا، وفي الوقت نفسه ضبطَه للاستفادة منه بدون الوقوع في فخّه؟ هذه هي القضيّة التي أبغي طرحها والتي أتوخّى معالجتها، عارضًا افتراضًا شخصيًّا وليد خبرتي الطويلة - وإن كانت متواضعة - في مجال التربية[٢].

ويتلخّص افتراضي في أنّ شخصيّة شعبنا السويّة عليها أن تنطلق من غِنى وجدانه - أمانةً للواقع - وتضبطه بالعقل والإرادة، في سبيل أن يتحرّر من سلبيّاته، فينطلق بإيجابيّاته.

وتتناول هذه التربية جميع المجالات والأبعاد: العائليّة منها والمهنيّة، والدراسيّة والفكريّة، والكنسيّة والروحيّة...، لأنّ الشخص وحدة وائتلاف، قد نميّز فيه مستويات مختلفة، إلاّ أنّها تكوّن الشخص الواحد الدامج مختلَف الصُّعُد المتكاملة والمتداخلة في ما بينها.

وسأتناول أوّلًا تأثير العقل في الوجدان، ثمّ تأثير الإرادة فيه، لأصل إلى وضع الوجدان بين العقل والإرادة، حتّى أبرز في نهاية المطاف ملامح الشخصيّة السويّة.

أوّلًا: تأثير العقل في الوجدان

يعتقد بعض المُربِّين أنّ العقل قد ينافي أو يقتل الوجدان، ولا سيّما العاطفة والمشاعر، والأحاسيس والانطباعات التلقائيّة؛ وبالتالي فإنّهم يستبعدون أن يُمثِّل العقل دورًا إيجابيًّا تجاه الوجدان.

كلّا، فإنّ للعقل تأثيرًا إيجابيًّا تجاه الوجدان؛ وهذه مُفارقة من المُفارَقات الإنسانيّة. بل أذهب إلى أبعد من ذلك، مُدّعيًا أنّه لا يكفي تحكيم العقل، بل يجب تحكيم صرامة العقل على الوجدان

(٢) ورقة عمل عُرضت على عدّة مجموعات في القاهرة - ١٩٩٣.

ليضبطه ويحرّره من عوائقه، حتّى ينطلق الوجدان انطلاقًا حُرًّا بغناه وثرائه.

فما أقصد بذلك؟ وكيف يتمّ دور العقل الصارم؟

إنّي أقصد بلفظ «صرامة»(٣) مدلولًا ثلاثيًا:

* الاستقامة والنزاهة والأمانة الفكريّة.
* الدقّة والنفاذ والحزم في التفكير والتعبير والتحليل من جهة ثانية.
* الروح النقديّة التي لا تُسلِّم بشيء ما لم تتحقّق منه وتتثبّت منه وتناقشه، واضعةً كلّ شيء موضع تساؤل، بل وشكّ.

فإذا ألقينا نظرة نقديّة على أسلوبنا التربويّ على جميع مستوياته - العائليّ والمهنيّ، والدراسيّ والفكريّ، والكنسيّ والروحيّ... - لزم علينا أن نعترف، بكلّ خجل وتواضع، بأنّه لا يمتّ إلى الصرامة بأيّة صلة. فالحقّ يقال، بكلّ خجل وتواضع، إنّ تربيتّنا تعتمد على الروح التقريبيّة أكثر منها على الدقّة، وعلى الذاكرة وتلقين المعلومات أو حفظها أكثر منها على الروح النقديّة، وعلى ما هو مُباشر وتلقائيّ أكثر منها على الأمانة والنزاهة... فلا غرابة بالتالي إن اتّصفت حياةُ شعبنا الوجدانيّة بمِثل صفات عقله غير الصارم، فتحكّمت في شخصيّة الشخص مشاعرُه وعواطفه، وأحاسيسه وانطباعاته التلقائيّة، فضلًا عن حساسيّته المفرطة... فعدم الصرامة في صعيد مُعيّن من حياة الشخص يؤثّر، بلا أدنى شكّ، في جانب آخر من شخصيّته.

وأمّا الصرامة الفكريّة، فإنّها تعلّم الوجدان ما تتميّز به من

---

(٣) هكذا أعرّب كلمة Rigueur الفرنسيّة، ولم أجد إلى الآن لفظًا عربيًّا أفضل. وقد يُوحي لفظ «صرامة» بمعنى سلبيّ، ولكن علينا أن نفهمه بمعناه الإيجابيّ كما سيتبيّن لنا.

صفات، ولا سيّما ثلاثيّة الاستقامة والدقّة والروح النقديّة، مؤثّرةً فيه تأثيرًا بالغًا وإن كان بطيئًا: كلّما تضمّن أسلوبُنا التربويّ الاستقامةَ الفكريّة - في مُعالجة الأمور الذهنيّة - والدقّة - في التفكير والتحليل والتعبير... - والروح النقديّة - في النظرة إلى الأحداث والأشخاص... -، ساهم بطريقة فعّالة في ضبط الوجدان ضبطًا يُحرِّره من عوائقه وشوائبه، وتلقائيّته ومزاجه، بُغية أن ينطلق بغناه انطلاقًا حرًّا.

ولنطبّق ذلك على حياة شعبنا الروحيّة. إنّها متأثّرة بحياته العاطفيّة التي كثيرًا ما تبحث عمّا هو محسوس وملموس، ومُعَزٍّ ومُبسّط، ومباشر وحاليّ...؛ فكثيرًا ما يصلّي إن راق ذلك لمزاجه، وإن وجد في الصلاة تأجّجًا لمشاعره وحماسةً لعواطفه وانطلاقةً لأحاسيسه... ولكن، نادرًا ما يواظب على الصلاة بصبر ومثابرة إذا مرّ بمرحلة «جفاف»، أو «وحشة»، أو «انقباض»(٤).

وعليه، فلمقاومة ميل هذا الجانب العاطفيّ غير المُنظَّم من الحياة الروحيّة، إنّي مقتنع - بناءً على ما اختبرتُه في حياتي الشخصيّة وفي تكويني لأشخاص عُهد بهم إليّ - بأنّ **الصرامة الفكريّة تساعد مساعدة فعّالة على ضبط هذا الميل التلقائيّ الطبيعيّ**، بما فيه من انحراف أو تطرّف. تبغي الصرامة الفكريّة أن تعلّم الروحَ الموضوعيّة لتقاوم الذاتيّة المتضخّمة، وتعلّم النظامَ والترتيب أيضًا، عوضًا عن الروح التلقائيّة الفوضويّة، والتجرُّدَ عوضًا عن الروح المباشرة، والمجّانيّةَ عوضًا عن الروح النفعيّة، والجُهدَ والمثابرة

---

(٤) عن «التعزية»/ «الوحشة»، راجع ما كتبتُه في مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا: «التمييز الروحيّ الإغناطيّ» - سلسلة «الحياة الروحيّة» - دار المشرق - بيروت، ط ٢، ١٩٩٦. وإنّ الرياضات الروحيّة للقدّيس إغناطيوس دي لويولا هي بمثابة «مدرسة» لتربية الوجدان.

في العلاقات والمعاملات. . . -[٥]. فما من شخصيّة سويّة بدون تضافر قوى النفس الثلاث، وتأثيرها المتبادل بعضها في بعض.

ولكن كثيرًا ما قد يشوب إرادةَ شعبنا المزاجُ والهوى، والعواطف والمشاعر والأحاسيس والانطباعات والحساسيّة والإرادة الحسنة بدون التنفيذ[٦]. . . وذلك ما قد يُوجِّه حياة الشخص، ولا سيّما تصرّفاته ومعاملاته بل وتفكيره. . . وهذا الميل غير المُنظَّم يتنافى تمامًا والإرادة السويّة حيث الشخص نفسه يُسيِّر ويقود حياتَه بحزم إرادته الحرّة.

وأمّا الإرادة الحازمة، فإنّها تعلّم الوجدانَ ما تتميّز به من صفات، مُؤثِّرةً فيه تأثيرًا بالغًا وإن كان بطيئًا؛ كلّما تضمّن أسلوبنا التربويّ تحكيم الإرادة الحازمة - من استمراريّة ومثابرة، ومن إتقان وأمانة، ومن التزام وتطلّب، ومن ضبط للنفس وعزيمة. . . - ساهم بالفعل بطريقة فعّالة في ضبط الوجدان ضبطًا يحرّره من عوائقه وشوائبه، وتلقائيّته ومزاجه، بغية أن ينطلق بغناه انطلاقًا حرًّا.

ولنطبّق ذلك على حياة شعبنا الروحيّة: إنّ تقدُّمها ونموّها رهن الاستمراريّة والمثابرة، والإتقان والأمانة، والالتزام والتطلّب، وضبط النفس والعزيمة. . .، وكلّها من ثمار الإرادة الحازمة. وإن عاشها الشخص في حياته اليوميّة العاديّة، تأثّرت بها حياتُه الروحيّة بلا ريب، لأنّ الشخص وحدة لا تتجزّأ، حيث التكامل الجدليّ بين إرادته وحياته الروحيّة. وعلى نقيض ذلك، فمَن لا يُحكِّم إرادةً

---

(٥) يعتبر اليونانيّون أنّ العقل (Noûs) هو محرّك الإنسان، ويولي اليهود القلبَ هذا الدور، وأمّا الفكر المعاصر فيُركِّز - أكثر ما يركّز - على دور الإرادة الحرّة.

(٦) أذكر كيف أنّ مُربيًا وصف لي شخصيّة شخص بقول حيث التلاعب بالألفاظ:

«Il a beaucoup de bonne volonté, mais peu de volonté»

أي: «هو كثير الإرادةِ الحسنةِ النيّة، ولكنّه قليل الإرادة الفعّالة».

حازمة في أمور حياته، لا يتقدّم ولا ينمو روحيًّا. وهذا الاقتناع أيضًا وليد خبرتي الشخصيّة والتربويّة.

ثالثًا: الوجدان بين العقل والإرادة

ليس هدفُ تحكيم صرامة العقل وحزم الإرادة طمسًا للوجدان، بل ضبطه ليتحرّر من عوائقه وشوائبه، وتلقائيّته ومزاجه، في سبيل أن ينطلق بغناه وطاقاته الكامنة فيه، كما سبق أن كرّرناه مرارًا.

أشبّه الوجدان بالفنّان الموهوب المتميّز بغنًى كامنٍ في شخصيّته الفنيّة: على الموهبة الطبيعيّة، كي تنطلق وتُثمر ثمارها، أن تمرّ بدرس الفنّ، والتدريب الصبور، وقبول الضبط والربط... فهذه الأمور التربويّة لا تقيّد الموهبة، وإن كانت في وقت معيّن تَحُدُّ منها ظاهريًّا، بل بالعكس تُوجِّهها توجيهًا يتيح لها الانطلاق نحو آفاق فنيّة جديدة لا حدّ لها. وقد قال أحد الشعراء في هذا الصدد، بتلاعب الألفاظ المتجانسة، إنّ كتابة الشعر تتطلّب ٩٩٪ من «العَرَق» (Transpiration) و١٪ من «الإلهام» (Inspiration)، أي - في ما نحن بصدده - كثيرًا من الانضباط والجهد، ومن التطهير والتحرير، ومن تحكيم العقل الصارم والإرادة الحازمة، حتّى ينطلق الوجدان حرًّا مُندفعًا.

هذا هو وضع الوجدان بين العقل والإرادة: في مرحلة معيّنة، يحدّ العقل والإرادة تلقائيّة الوجدان وحرّيّة انطلاقه، ولكنّهما بالفعل يوجّهانه - بالضبط - توجيهًا يحرّره من تلقائيّته الساذجة وعدم نظاميّته المزاجيّة، ومن فوضويّته وهمجيّته، ممّا يسمح له بالانطلاق المتحرّر الحرّ نحو آفاق شاسعة لا حدّ لها، لا بل لم تكن في الحسبان. وكما أن لا حياة إلاّ من خلال الموت، فهكذا لا غِنى للوجدان إلاّ من خلال تحكيم صرامة العقل وحزم الإرادة. حينذاك

يصبح وجدان شعبنا ميزة وثراء للشخص ولا عائقًا في حياته.

إنّ الوجدان المُنضبط المُتحرِّر يجعل الشخص ينطلق بغنى أعظم في علاقاته، ويعمق أعظم في معاملاته، وبحضور أعظم وحبّ أعظم للآخرين. ومن ثمّ، فلم يَعُد الشخص يخشى عواطفه ومشاعره، وأحاسيسه وانطباعاته، بل إنّه يستخدمها بلا خوف ولا تردّد، لأنّها قد تطهّرت من عوائقها وشوائبها وتلقائيّتها ومزاجها. إنّه لا يعتمد عليها، بل يستخدمها لتدفعه وتُطلقه: الوجدان المائت / القائم يتميّز بطاقة جبّارة في كيان الشخص، وقوّة هائلة في وجوده، وانطلاقة ديناميّة في حياته.

حينذاك، بوُسع الوجدان أن يؤثّر بدوره في العقل والإرادة: يؤثّر الوجدان المنضبط المُتحرِّر المُنطلق في العقل الصارم والإرادة الحازمة، ويضفي عليهما نبرة الحبّ والرقّة والحنان، نبرة الإحساس بالأشخاص... ما لا تتميّز به صرامة العقل وحزم الإرادة في حدّ ذاتهما.

وأمّا على المستوى الروحيّ، فإنّ الله يخاطب الإنسان ويتعامل معه من خلال وجدانه، هذا الوجدان الذي يخلّصه يسوع المسيح ويعلن له البشرى ويتّحد به، ويحرّره الروحُ القدس[٧].

ولكنّ هذه الطاقة والقوّة والانطلاقة كامنة في «آنية خزفيّة» كما

---

(٧) شرحتُ ذلك في مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا (راجع الهامش رقم ٤)، وكذلك في الفصل «الاختيار الإغناطيّ» من المرجع نفسه. وكذلك في الكتاب: بين وحي الله وإيمان الإنسان: «الاختبار الإيمانيّ والوجدان» - سلسلة «الدراسات اللاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت، ط ٣، ١٩٩٩. كما أنّي أظهرتُ دور الوجدان في التربية في: سرّ اليسوعيّين في فنّ التربية؛ خاصّة «الوسائل» و«الهدف» - مطبوعات الآباء اليسوعيّين في مصر - القاهرة ١٩٩٢. وحلّلتُ ذلك في الفصل الثاني من الإنسان الإغناطيّ - سلسلة «نصوص ودروس إغناطيّة» - دار المشرق - بيروت ٢٠٠١.

يقول بولس (٢ قور ٤/٧). لذلك استدعى الأمرُ الموتَ المستديم في سبيل الحياة الدائمة، ودوامَ الضبط والتحرير بغية دوام الانطلاق.

وأشبَه الوجدان بفضيلة الرجاء التي اشتهر بوصفها الأديبُ الروحيّ الفرنسيّ شارْل بِيغِي: ذلك بأنّ الرجاء هو الأخ الصغير للأخ البكر العملاق الإيمان، وللأخت العظيمة المحبّة، الإيمان والمحبّة يُحيطان الرجاءَ بمساندتهما وحمايتهما ومرافقتهما له، مثلما يتعامل الإخوة مع أخيهم الصغير. هكذا أمر الوجدان الخزفيّ الذي يحيطه العقل الصارم والإرادة الحازمة بمساندتهما وحمايتهما ومرافقتهما له؛ وهو بمسيس الحاجة إلى مِثل هذه الإحاطة بسبب

الوحدة الثانية

سر الإنسان في ضوء سر الله

مقدّمة الوحدة الثانية

إن كانت الوحدة الأُولى قد أرست أُسسَ منهجيّة خطاب لاهوتيّ - إنسانيّ في محيط شرقنا العربيّ المعاصر، فالوحدة الثانية تُطبّق هذه الأُسس وتعمّقها فكريًّا ليتّضح سرُّ الإنسان في ضوء سرّ الله، ذلك بأنّ الله سرٌّ لا تُسبَر أغوارُه، وهو يُشرك الإنسان في هذا السرّ ويجعله سرًّا مِثله، بنعمته تعالى الفيّاضة المجّانيّة.

ومن هذا المُنطلق، يتناول الفصل الأوّل سرّ الإنسان بوجه عامّ في ضوء سرّ المسيح. والفصل الثاني يُدقّق النظر في سرّ المسيحيّ بوجه خاصّ في ضوء سرّ الأقانيم الإلهيّة الثلاثة. والفصل الثالث يُوضّح سرّ الشخص بين الهُويّة والغيريّة. والفصل الرابع يُركّز على سرّ البشريّة في تميُّز الأشخاص ووحدتهم. والفصل الخامس يُدرج فقر الإنسان في فقر الله.

تُكوّن هذه الفصول الخمسة نظرة متكاملة إلى الإنسان، إذ تتناولها من زوايا وجوانب مختلفة تصبُّ في هدف واحد وهو سرّ الإنسان. إلاّ أنّها لا تزال نظرة جزئيّة مُتفرّقة تستدعي نظرة أكثر شموليّة ونظاميّة، كما ألمحتُ إليه في ضوء المقدّمة العامّة.

٥ - سرّ الإنسان في ضوء سرّ المسيح

المقدّمة

كيف يوحي المسيح إلى الإنسان بسرّه الحقيقيّ إنسانًا خُلق «على صورة الله كمثاله»؟ بالحقيقة إنّ هذا السؤال الأنثروبولوجيّ يوصلنا إلى أن ندرك كيف يدعو الآبُ الإنسانَ إلى أن يكون على مِثال صورة الابن وإلى الاتّجاه نحو مجيئه الثاني بإعداده إعدادًا فعّالًا، وكيف يتمّ كلّ ذلك بتأثير من الروح القدس(*).

إليكم نصًّا من نصوص المجمع الڤاتيكانيّ الثاني يمكننا أن نسترشد به:

«إنّ سرّ الإنسان لا يتّضح حقًّا إلاّ في سرّ الكلمة المتجسّد. ذلك بأنّ آدم، الإنسان الأوّل، كان صورة الإنسان الآتي، أي صورة المسيح الربّ (روم ٥/ ١٤). فالمسيح، وهو آدم الجديد، في

(*) عُرضت هذه المُداخلة في اجتماعات «اللجنة اللاهوتيّة العالميّة» الڤاتيكانيّة بروما، في كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠٠١، وهي تندرج في موضوع «الإنسان على صورة الله». نُشرت في مجلّة المشرق ٧٦-٢٠٠٢/٢. وقد نقلها إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ.

الوحي عينه بسرِّ الآب، يُظهر الإنسانَ لنفسه ويكشف له سُموّ دعوته» (الفرح والرجاء ٢٢).

إنّ يسوع المسيح هو الذي يوحي إلى الإنسان بملء كيانه الإنسانيّ: يسوع المسيح في سرِّ بُنوّته الإلهيّة ووضعه الآدميّ الذي يمتدّ من تجسُّده إلى تمجيده الذي سينكشف تمامًا عند مجيئه الثاني؛ يسوع المسيح ابن الآب الحبيب الوحيد وبِكر إخوة كثيرين؛ يسوع المسيح تمامًا من جهة الله وتمامًا من جهة البشر، والوسيط بين الله والبشر. فإنّ فرادة سرِّه الإلهيّ - البشريّ تكشف للإنسان سرّه هو أيضًا الإلٰهيّ - البشريّ بالمشاركة؛ يسوع المسيح كما يصف عملَه النشيدُ الذي يفتتح الرسالة إلى أهل أفسس.

ولكي يكون عَرضُنا واضحًا، نسترشد بأوقات الزمن البشريّ الثلاثة: ماضي الإنسان المطلق - أو «البروتولوجيا» (Protologie، أي «عِلم البدايات») - ومُستقبله المطلق - أو «التِّليولوجيا» (Téléologie، أي «عِلم الهدف النهائيّ») - وحاضره الوجوديّ - أو «الكايْرولوجيا» (Kairologie، أي «عِلم الزمن الحاضر»). ونعني بـ«المُطلق» سرَّ مشيئة الآب، وقصدَه الأزليّ، ومبادرتَه المجّانيّة المتجدّدة دائمًا؛ وهو ما يُمكننا أن ننعته ببُعد البشر الأنطولوجيّ (Ontologique)، أي الكيانيّ. ونقصد بـ«الوجوديّ» (Existentiel) ذلك السرَّ الإلهيّ المُتجسِّد في الزمن البشريّ، الذي يتطلّب تعاون الإنسان مع الله تعاونًا حُرًّا، أي البُعد العَمَليّ (Praxis) المختصّ بالحياة والتاريخ البشريّ. فالمُطلق يعني إذًا بوجه خاصّ دعوةَ الله؛ والوجوديّ يعني بوجه خاصّ تلبيةَ الإنسان وتعاونه مع الله. ولكنّنا سنرى أنّ كلّ مسيرتنا تستمدّ بنيتها من جدليّة عمل الله المجّانيّ الذي يدعو إلى تعاون الإنسان بملء حرّيّته، علمًا بأنّ ذلك كلّه يرتكز على شخص المسيح الوسيط، في روح الآب والابن. وتُظهر كلُّ خطوة

من خطوات خطابنا هذه البنية المزدوجة: المسيح/الإنسان، وعمل المسيح/عمل الإنسان.

ذلك بأنّ الكتاب المقدّس يصف لنا سرّ الإنسان في صلته بشخص المسيح، إذ يضع المسيحَ في بدء حياة الإنسان وفي وسطها ونهايتها، فهو أساسُها وقوامها وغايتها؛ كما أنّ الإنسان يجد في المسيح ملء معنى وجوده وحياته في تحقيقه مشيئةَ الله وتعاونه معه.

أوّلًا: «البروتولوجيا»

أي المسيح أصل الإنسان/الإنسان صورة المسيح

إنّ ماضي الإنسان المطلق يضمّ حقيقتَيْن متكاملتَيْن، الواحدة تنطلق من المسيح نحو الإنسان، والأُخرى من الإنسان نحو المسيح. فالإنسان منغمر هكذا في المسيح.

* المسيح، أصل الإنسان

يقول الكتاب المقدّس، بشأن البدء، إنّ كلّ شيء خُلق «به» (Dia في اليونانيّة) و«فيه» (En)، ذلك بأنّه «الكلمة... حياة ونور كلّ إنسان آتٍ إلى هذا العالَم» (قول ١/١٦-١٧ ويو ١/٣-٤). وإذا أكّد المَثل الفلسفيّ الشائع أنّ الخَلْق هو من «العَدَم» (Ex nihilo في اللاتينيّة)، فإنّ سرّ خَلْق الإنسان هو من «ملء المسيح» (Ex plenitudine) الذي هو، في آن واحد، خالق الإنسان وشفيعه وغايته (راجع، في يوحنّا، المقدِّمة والصلاة الكهنوتيّة). هكذا خُلق الإنسان، بحسب ما قصده الآب؛ وفي المسيح «حياته وحركته وكيانه» (رسل ١٧/٢٨)، في صلةٍ أصليّة أساسيّة بشخص المسيح (Dia)، وفي صلة باطنيّةٍ به (En) ومتبادلة: المسيح في الإنسان

والإنسان في المسيح (راجع يو ١٥). فلا وجود لمصادفة في أصل الإنسان، بل للمشيئة الإلهيّة، إنّما وقصدُها المحبّة (راجع النشيد الافتتاحيّ في الرسالة إلى أهل أفسس).

إنّ عمل الخلق هو حاضر مُتواصل، لا عمل في الماضي فقط: «طوبى لمَن يولد دائمًا لله. فإنّه لا ينقطع عن الولادة. فإن أقنعتُك بأنّ مخلّصنا نفسه لم يلده الآب لينفصل عنه مِن ثَمّ بعد ولادته، بل بأنّ الآب ما زال يلده، استطعتُ أن أحملك على أن تؤمن بالأمر نفسه بشأن البارّ. وإذا كنتَ أنت أيضًا تملك روح التبنّي، فإنّ الله لا ينقطع عن ولادتك في الابن، يلدك من عمل إلى عمل، ومن فكر إلى فكر. ذاك هو الميلاد الذي تناله» (أوريجانيس).

إنّ يوحنّا، كما لاحظه بعض المفسّرين، في سرده حوارَ يسوع مع نيقوديمس، بشأن الولادة من الماء والروح للحياة الجديدة الآتية من علٍ، لا يستعمل الفعل في صيغة الماضي، بل في صيغة **«الماضي الدائم»**: **«ما من أحد، إن لم يولَد ولم ينقطع عن الولادة** من الماء والروح...» (يو ٣/ ٥-٨).

* الإنسان على صورة المسيح

إنّ الآب قضى منذ الأزل للبشر بأن «يكونوا على مثال صورة ابنه، ليكون بِكرَ إخوةٍ كثيرين» (روم ٨/ ٢٩). وهذا ما يوحي إلى الإنسان بمستويَين من وجوده: من جهة، **التمثُّل بصورة ابنه**، ومن جهة أخرى، **تكوين أُخوَّةٍ بين البشر في الابن**. لنفحص ذلك عن كثب، بتشديدنا قبل كلّ شيء، كما كتب غريغوريوس النيصيّ، على أنّ:

«الصورة لا تكونْ صورة في الحقيقة إلاّ بقدر ما تكون لها جميعُ خصائص مِثالها... فإنّنا نحمل آثار الألوهيّة التي لا تُدرَك بالسرّ

الذي فينا».

صورة الله مطبوعة إذًا في عمق أعماق الإنسان، وهي تُكيِّف كلّ وجوده وكيانه، في نوع من «التجانس مع ما هو إلهيّ». سنتوقَّف عند بعض الخصائص الإلهيّة، أو قُلْ بعض المواقف التي تُميِّز شخص الابن، مُقتنعين بأنّ «كلًّا منها يُرغِّب (الإنسانَ) في ما هو يصاهره»، ذلك بأنّ كلّ موقف من مواقف الابن يجذب الإنسان إلى التمثُّل به[1].

+ إنّ الابن هو اقتبال كُلّيّ في أُقنومه الإلهيّ وفي شخصه البشريّ على السواء: هو يقتبل أباه، ويقتبل ذاته منه، ويقتبل منه أن يبثق معه روحَهما، ويقتبل منه أن يَخلق معه، ويقتبل منه الخليقةَ والبشر والتلاميذ، ويقتبل منه رسالتَه... وهو يلخِّص ذلك بقوله: «طعامي أن أعمل بمشيئة الذي أرسلني وأن أُتمَّ عمله» (يو ٤/ ٣٤). وحتّى بعد قيامته، في أوج مجده الساطع، وهو هبةٌ من الآب، يقول لتلاميذه المجتمعين حوله: «إنّي أُوليتُ كلَّ سلطان...» (متّى ٢٨/ ١٨)، بمعنى أنّه يقتبل من الآب هذا السلطان. إنّ الاقتبال هو حقًّا سِمَة الابن الجوهريّة وطابعُه المُميَّز.

والحال أنّنا، حين نقول إنّ الإنسان هو على صورة الابن، ندلّ على أنّه كلّه اقتبال، على مثاله: الإنسان هو، في جوهره، مدعوٌّ إلى أن يقتبل ذاته من الله، بل وأن يصبح فعل اقتبال: «أقتبل نفسي أكثر بكثير ممّا أنّي أصنع نفسي» (پيار تِيار دي شَرْدان). وهذا ما رفضه آدم وحوّاء، مُفضّلَيْن أن يكونا «كالآلهة» (تك ٣/ ٥)، «أن يصنعا نفسيهما»، ولا أن يقتبلا نفسيهما من الله وأن يُطيعاه. أرادا أن «يستوليا، بمعزل عن الله، على أشياء الله، أي «شجرة الحياة».

(١) نُلخِّص هنا ما حلّلناه باستفاضة في المُقاربة الثالثة من سرّ الثالوث الأحد - سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٠.

لذلك أبعدَهما اللهُ عن تلك الشجرة، لا عن حسد، كما وسْوَسَتْه الحيّةُ لهما، بل تجنُّبًا فقط لأن يتألّها في حالة الكذب وعبادة الصنم الذاتيّ» (مكسيمُس المعترف).

وأمّا بشأن الإنسان المُعاصر - في عظمته وخزفيّته، وفي سيادته ومحدوديّته - فإنّ تلك الأقوال قد تكون له وجيهة: مدعوٌّ إلى أن يُحقِّق نفسه، لا بنفسه وحدها - «وَضْعُ النفس بالنفس» وهو ما يُميِّز المدينة الأرضيّة كما وصفها أوغسطينس -، بل مع الله، تمثُّلًا بابنه. هو مدعوٌّ إلى اقتبال حرّيّته ورسالته من الله. وبذلك يُصبح اقتبال النفس من الله موقفًا إيمانيًّا أساسيًّا، واعترافًا بأنّ الله هو مصدر الإنسان، وأنّه يُعِدُّه وجوديًّا لأن يجد ملء اكتماله عندما يعكس، في حياته اليوميّة، صورة «ابنه المُقْتَبِل»، «ابنه المُطيع».

وفي مُجتمعات مُعَلْمَنة، كيف يمكن التوفيق بين تلك النظرة الإيمانيّة وواقع العديد من ذوي الإرادة الحسنة غير المؤمنين؟ علمًا بأنّ الحرّيّة البشريّة تميل إلى أن تصبح مطلقة، وأن تعتمد على ذاتها فقط، وأن تكون مرجعًا مطلقًا لنفسها، وأن تتصرّف بنفسها مستقلّة بذاتها...، فلا تعتمد على كائن أعلى وهذا ما ينافي تمامًا فعل الاقتبال والطاعة. ولكن، أفلا نستطيع أن نميّز، وراء الظواهر، «بذورًا للكلمة» (Semences du Verbe) بتعبير الآباء، أو «آثارًا لله» بتعبيرنا، لوصف عمل ذوي الإرادة الحسنة؟ أوَلا تظهر «آثار الله» هذه في الغيريّة البشريّة: حين يتقبّل الإنسان نفسه من الآخر، من أبيه وأمّه، من الزوج أو من الزوجة...؟ حين يتقبّل الإنسان الآخَر، القريب أو الغريب، الصديق أو العدوّ، الشبيه أو المختلف...؟ حين يُطيع صوتَ ضميره؟ حين يتحسَّس لحاجات البشر، ولنداءاتهم وصرخاتهم؟... ما أكثر الأعمال الإنسانيّة التي تجسّد «الابن المُقْتَبِل»، «الابن المُطيع»! هذه هي طُرُقٌ نحو الله، نحو «الإله

المجهول»! هذا هو صوت الله، وهو فائق الوصف، وغير مُتوقَّع دائمًا، لا بل وحقيقيّ.

+ إنّ الابن - المُقتبِل هو تبادل البذل أيضًا: إنّه يُعيد إلى الآب ما يقتبله منه: «جميع ما هو لي فهو لك» (يو ١٧/ ١٠). هو يخرج من الآب ويعود إلى الآب (يو ١٣/ ٣)، ويجعل «روحه» في يدي الآب (لو ٢٣/٤٦). فتبادُلُ البذل هو إذًا موقف أساسيّ جوهريّ كيانيّ للابن الذي لا يحفظ شيئًا لنفسه، بل يُعيد كلّ شيء إلى الآب. وبسبب ذلك، فإنّ شخصه هو «وجود - للآخر». والنشيد الذي ورد في الرسالة إلى أهل فيلبّي أحسَنَ التعبير عن ذلك بقوله: «إنّه لم يَعُدَّ مساواته لله غنيمة، بل أخذ صورة العبد...». فلفظُ «الغنيمة» اليونانيّ (Arpagmon) يعني حَفِظَ لنفسه شيئًا كحقّ، وهو بالتالي نقيض لفظ «التخلّي» (Kénosis: فل ٢/٦-٧) بمعنى التجرّد بإفراغ النفس وإنهاك النفس وحطّ النفس. إنّ تبادُل بذل الابن هو إذًا «إفراغيّ» لأنّه وضْعُ العبد. غير أنّه، من خلال هذا «الإفراغ»، يُصبح ربًّا (فل ٢/ ٩-١١).

وممّا لا شكّ فيه أنّ كوْن الإنسان على صورة الابن، يجعله وُجودًا إفراغيًّا بصفته عبدًا مِثل المسيح، مع الحفاظ على وصفه سيّد الخليقة كهبة مجّانيّة من الله. وأمّا الإنسان المعاصر - في لانهائيّته وضعفه - فقد تعنيه تلك الأقوال حيث إنّه لا يفقد سيادته عندما يصبح خادمًا، ولا يفقد عظمته بالعطاء وبهبة نفسه، عِوَضَ أن يحفظ كلّ شيء لنفسه بشكل أنانيّ[٢]. ولذلك، فإنّ تبادل البذل الإفراغيّ هو بمثابة موقف إيمانيّ وجوديّ، يغرز جذوره في صورة الابن نفسها، ويجد فرحه واكتماله وسيادته في ذلك.

---

(٢) في جدليّة الخدمة/السيادة، راجع الفصل ٩.

وفي المجتمعات المُعَلْمَنة، أفلا يُعبِّر عن تبادل البذل هذا في ذوي الإرادة الحسنة غير المؤمنين، حين يُعطُون بدَل أن يحفظوا لأنفسهم؟ وحين يدافعون عن قضيّة الطفل والمريض، والمحروم وغير المرغوب فيه، والمظلوم والمنبوذ...؟ وحين يطالبون بكرامة البشريّة والعدالة الاجتماعيّة؟... كلّ هذه والعديد من غيرها أيضًا هي أعمال تُجسِّد «الابن الباذل»!

من المستوى الشخصيّ، ننتقل إلى المستوى **الجماعيّ والاجتماعيّ والسياسيّ**: الإنسان مفطور على أن يُجسِّد في حياته صورة «البِكر لإخوة كثيرين» (روم ٨/ ٢٩): كما أنّ الله اختار شعبًا وكوّنه، فإنّ المسيح أسَّس الكنيسة، التي هي شعب مؤمنين هو بِكرهم وهم جمهور الإخوة. وهذه علامةٌ حسِّيّة على أنّه «هدَمَ حقًّا الحاجز الذي يفصل» بين البشر، فجعل منهم «جماعةً واحدة»، وأصبح هو «خلاصَهم» (أف ٢/ ١٤).

وبناءً على ذلك، فإنّ **العلاقات بين البشر** لم تَعُدْ مبنيّةً وقائمة على كون «الإنسان ذئبًا للإنسان» (هُوبْس)، ولا على «العنف» والعلاقة بين «السيّد والعبد» (هيغِل) في «صراع الطبقات» (مارْكس)، ولا على «إرادة القوّة» (نيتْشِه)...، فهذه هي مفاهيم أنثروبولوجيّة تُحلِّل المظاهر فقط، ولا تأخذ بعين الاعتبار الإنسان في واقعه الشامل، واقعِ خلاصه في يسوع المسيح، حيث العلاقات البشريّة مبنيّة على أسسٍ أُخرى، وهي علاقات على نمط **«أخ/أخ»** في **«الأخ البِكر»** الذي كان «وديعًا ومتواضع القلب» (متّى ١١/ ٢٩). والحال أنّ ذلك النمط من العلاقة بين الإخوة ليس ممكنًا إلاّ لأنّهم أبناء الآب الواحد في «الابن الوحيد»، «الابن الحبيب» (يو ١/ ١٨؛ مر ١/ ١١). ولذا فنحن نوافق على ما يقوله غريغوريوس النيصيّ:

«ما يكوِّن الصورة الوحيدة للذي هو، هي الطبيعة (البشريّة) كلّها، مُمتدَّةً من بداية (التاريخ) إلى نهايته».

أمّا علاقات السلطة، فهي مدعوّة إلى أن تصبح خدمة حيث «يحتلّ الأكبر مكان الأصغر، والذي يأمر مكان الذي يخدم»، على صورة يسوع نفسه الذي جعل من نفسه «خادمًا» (لو ٢٢/ ٢٤-٢٧)، مع أنّه «السيّد والمعلّم» (يو ١٥/ ١٤). وهنا أيضًا، ليست السيادة والخدمة، في عين الإنسان، حقيقتين متناقضتين، بل هما وجها حقيقةٍ واحدة أرادها الله للإنسان.

وفي ما يختصّ بالعلاقة «الرجل/ المرأة»، التي أرادها الله منذ البداية، فإنّها مُطهَّرة من كلّ تمييز أو تفوُّق، إذ إنّه «لم يَعُدْ في المسيح لا رجل ولا امرأة» (غل ٣/ ٢٨)، لا بمعنى أنّ التمييز الجنسيّ قد تلاشى، بل بمعنى أن لا أولويّة أو تسلُّط من الواحد على الآخر. وأمّا البُعد الجنسيّ نفسه، فهو مدعوٌّ إلى أن يُعاش ويُستوعَب ويُصعَّد في حقيقة أسمى، حقيقةِ «الحياة الأبديّة والقيامة من بين الأموات، حيث لا وجود للزواج» (لو ٢٠/ ٣٥).

والوجود الاجتماعيّ مدعوٌّ هو أيضًا إلى أن يكون على صورة وجود الابن الذي قال: «ليس لأحدٍ حبٌّ أعظم من أن يبذل نفسه في سبيل أحبّائه» (يو ١٥/ ١٣)، وأن يبذل نفسه «حتّى الموت» (أف ٢/ ٨). وهذا البذل الإفراغيّ هو دعوة تقوم على مثال الابن البكر: «إنّ المسيح قد بذل نفسه في سبيلنا؛ فعلينا نحن أيضًا أن نبذل نفوسنا في سبيل إخوتنا» (١ يو ٣/ ١٦).

وإذا ما نظرنا إلى مجتمعاتنا المعاصرة، فإنّنا أمام قِيَم إنجيليّة تقوم في أساسها على صورة الابن. والحال أنّ العديد من الناس ذوي الإرادة الحسنة لا يعرفون يسوع المسيح، ولكن، أفليسوا

يعيشون هذه القِيَم أو بعضها؟ هذه القِيَم هي بالفعل «آثار الله» في حاليّة البشريّة السائرة إلى مزيد من التأنْسُن، والباحثة عن مزيد من الأُخوّة، والساعية لمزيد من الوحدة...!

+ **إنّ المسيح، في سرِّ اقتباله وتبادل بذله، هو الطريق نحو الآب، بقدر ما هو صورة الآب** (قول ١/ ١٥)، فيرى ما يعمله الآب ويُصغي إلى ما يقوله الآب (يو ٥/ ١٩ و٨/ ٢٦). ولذلك، فإنّه يوصي الإنسان بأن يكون **كاملًا** ورحيمًا على مِثال الآب (متّى ٥/ ٤٨ ولو ٦/ ٣٦). وبما أنّ الآب هو **بذل تامّ أساسه المحبّة** (راجع يو ١٧/ ٢٢-٢٤)، وينبوع كلّ بذل، فإنّ **أبناءه مدعوّون إلى أن يصبحوا بذلًا** مثل الابن بالروح. وإذا كان بعض الناس يعرفون أنّهم أبناء ويختبرون هذه البنوّة، فإنّ آخرين، ممَّن لا يعرفون ذلك ولا يختبرونه، يستطيعون هم أيضًا أن يُظهروا في حياتهم كمال الآب ورحمته، مِثل الابن نفسه بالروح نفسه.

+ وأخيرًا، فإنّ **المسيح يهب روحه الذي هو روح محبّة** (راجع روم ٥/ ٥) **وعلاقة محبّة** بين الآب والابن (أوغسطينس). **والذين يسكن فيهم روح المسيح** مدعوّون إلى أن يصبحوا هم أيضًا علاقة محبّة بين البشر. وبما أنّ الروح هو **حرّيّة مطلقة**، فإنّ الإنسان مدعوٌّ إلى أن يحيا حرًّا (٢ قور ٣/ ١٧). أمّا الذين لم ينالوا مسحة الروح، فإنّهم يستطيعون أن يحيوا هم أيضًا المحبّة والحرّيّة، لأنّ الروح يُجري فيهم أيضًا أعمال محبّة وحرّيّة.

في كلّ ما سبق، أظهرنا، على المستوى الشخصيّ والجماعيّ، ما **للبُعد الأنطولوجيّ من تجسيد وجوديّ** في حياة الإنسان الواقعيّة، ذلك الإنسان المدعوّ إلى أن يكون على صورة الابن، ومن ثَمّ على صورة الآب والروح.

ثانيًا: «التِّليولوجيا»

أي المسيحُ اكتمال الإنسان/الإنسان الموجَّه نحو مجيء المسيح

إنّ مستقبل الإنسان المطلق يعني حقيقتَين متكاملتَين: من جهة، المسيحَ اكتمالَ حياة الإنسان وملءَ معناه؛ ومن جهة أُخرى، الإنسانَ الموجَّه نحو المسيح في مجيئه الثاني، حتّى يُمكن اعتباره «كائنًا پاروزيًّا» بوجه خاصّ، و«كائنًا إسكاتولوجيًّا» بوجه عامّ[٣].

* المسيح اكتمال الإنسان

إنّ بدء الإنسان المطلق يستلزم جدليًّا نهايته المطلقة، ذلك بأنّ المسيح ليس هو مصدر الإنسان المُطلق فقط، بل هو **اكتماله المطلق** وغايته الجذريّة الكاملة أيضًا. وهذا ما يوحي به الكتاب المقدّس حين يَرِدُ فيه أنّ كلّ شيء خُلق «نحوه» (Eis) و«لَه» (Di) (قول ١/ ١٦). والخليقة جمعاء هي في حركة جَذْب نحوه وله.

والمشيئة الإلهيّة، وهي أن يكون المسيح ملء الإنسان، تتحقّق في **الإسكاتولوجيا**. ففيها يندرج مفهوم «الشَّبَه» بين الإنسان والمسيح، بحسب ما يوحي به قول يوحنّا الرسول: «حين يظهر (المسيح) لنا، نُصبح أشباهه» (١ يو ٣/ ٢). وهو الروح الذي يرسم صورة الشخص الإسكاتولوجيّة على مِثال المسيح. لكنّ الإنسان يشارك في ذلك المِثالِ الإسكاتولوجيّ منذ هذه الدنيا، في زمن تاريخه؛ وسيظهر هذا لنا في وقت لاحق حين سنتكلّم على الإنسان وحاضره الوجوديّ.

---

(٣) تشمل الإسكاتولوجيا (Eschatologia: «الأخيريّة»): الپاروزيا (Parousia: «المجيء الثاني المجيد» الخاصّ بالمسيح) والبازيليا (Basileia: «الملكوت» الخاصّ بالآب).

حسبُنا الآن أن نذكُر بتعليق أوريجانيس على ذلك، مُميِّزًا بين «الصورة» و«المِثال»: في نظره، تعني الصورة «المصدر»، في حين يعني المِثالُ «الاكتمالَ» في الآخرة. ذلك بأنّ جسد الإنسان سيُمجَّد عندئذ، على صورة المسيح القائم من الموت «وجسده المجيد» (١ قور ١٥/ ٤٧-٤٩ وفل ٣/ ٢١). إنّ صورة المسيح الأصليّة ستصبح كاملة وتامّة عند مجيئه الثاني المجيد. هذا وإنّ أوريجانيس قد جسَّد ذلك باستناده إلى صلاة يسوع الكهنوتيّة: «من الوحدة نفسها التي هي بينك وبيني، ليكونوا واحدًا فينا... يا أبتِ، أريد أن يكونوا معي حيث أكون» (يو ١٧/ ٢١ و٢٤). وفي نهاية الأمر، يتطابق المِثال الإسكاتولوجيّ والوحدة الإسكاتولوجيّة، بمعنى أنّ اتّحاد المسيح بالبشر يتحقّق، لأنَّهم أصبحوا على مِثاله تمامًا.

وبوجيز العبارة، فإنّ الله يهب للإنسان مستقبلًا، وهو مستقبل مجيء المسيح في مجده، حيث الروح القدس هو المحرِّك والله الآب هو الغاية: «الإنسان مصنوع للّانهائيّة» (بَسْكال). والله يُحقِّق هذا المستقبل في صميم الواقع البشريّ وتاريخ البشريّة ومن خلال الإنسان، الأمر الذي يُضفي معنى على الإنسان، فيوجِّهه نحو هذا المستقبل، كما نراه الآن. ويفتح هذا المستقبلُ مجالًا لحرّيّة الإنسان، إذ يتعاون مع الله في تحقيق هذا المستقبل، كما سنراه لاحقًا.

* الإنسان موجَّه نحو المسيح في مجيئه الثاني

يؤكِّد الكتاب المقدّس أنّ الله «أطلعنا على سرّ مشيئته (...) ليسير بالأزمنة إلى تمامها، فيجمعِ تحت رأس واحد (Anakèphalaio: أي يجمع ويدمج ويُلخِّص ويرأس...)، هو المسيح، كلَّ شيء» (أف ١/ ٩-١٠)؛ فالمسيح «يختصر»

(Recapitulatio: إيريناوس) في شخصه الخليقةَ كلّها. و«القامة التي تُوافق كمال المسيح» (Plérôma) هي شخص المسيح الذي يجمع ويدمج ويختصر جميعَ البشر وكلَّ الكون في شخصه المجيد. ولذلك، فإنّ البشر لهم حقًّا توجُّهٌ وهو المسيح. وكما أنّهم ليسوا ثمرة المصادفة أو العدم في الخلق، فهم ليسوا مُنقادين لغير المعقول أو للّامعنى في الآخرة.

وهناك تعابير كتابيّة أُخرى كثيرة تدلّ على الحقيقة الإسكاتولوجيّة عينها: «رؤية» الله «وجهًا لوجه»، «معرفته»، «القيامة» مع المسيح، «الصعود إلى السموات» معه، المشاركة في مجده، مجد التأليه بالروح القدس، عربون «سماء جديدة وأرض جديدة» (رؤ ٢١/ ١ت)، استباق «تجلّي أبناء الله» في خِضَمِّ «الزمن الحاضر» (روم ٨/١٨-١٩)... إنّها تعابير استوحى منها أوغسطينس في كلامه على المحبّة: «سنحبُّه ونكون من أحبّائه»، و«الفم على الفم»، و«القيام في حضرة العريس»... وبذلك تتحقّق تمامًا تلك الصرخة التي علت من قلب ذلك الباحث عن الله: «صنعتَنا لأجلك، يا ربّ، فلن يعرف قلبنا الراحة ما لم يسترح فيك».

هذا وإنّ المسيح قد وعد بأنّه سيعود (يو ١٤/ ٣)، فكانت الجماعة المسيحيّة الأولى لا تنقطع عن الترنيم: «مارانا تا»: «يا ربّ، تعالَ!» (رؤ ٢٢/ ١٧ و٢٠، ١ قور ١٦/ ٢٢)...، وكأنّها مشدودة إلى المسيح ومجيئه، ومُنجذبة بهذا المجيء، ومُتشوّقة إليه من صميم إيمانها ورجائها ومحبّتها، علمًا بأنّ مجيء المسيح هذا يتطابق مع مُلك الآب «ليكون كلَّ شيء في الجميع» (١ قور ١٥/ ٢٨). وقد جمع أمبروسيوس المجيءَ الثاني بالملكوت في كلمته الشهيرة: «حيث يكون المسيح، يكون المُلك».

وذلك المجيء الثاني يُفهَم في آن واحد أنّه حاليٌّ وأنّه لم يتمّ حتّى الآن (Déjà / Pas encore). تفترض القيامة والعنصرة أنّ المجيء الثاني هو حاليّ، لأنّهما تفتتحانه وتُدخلانه إلى عالم البشر، وتستبقان تحقيقه النهائيّ؛ كما أنّ المجيء الثاني يعمل بطريقةٍ سِرّيّة في الأشخاص والكون: فإنّه يجعل الإنسان متجلّيًا ومؤلّهًا، ويُنير «كلّ إنسان آتٍ إلى العالم» (يو ١/ ٩)، ويُحييه (يو ١/ ٤)، ويُشجِّع عمله ويُنشِّطه، ويُضفي معنى واتّجاهًا على تاريخه...

والمجيء الثاني يعمل أسراريًّا أيضًا؛ ذلك بأنّ كلّ سرٍّ من أسرار الكنيسة يستبق المجيء الثاني. فالإفخارستيّا بوجه خاصّ هي استباق الوليمة الإسكاتولوجيّة والمشاركة التامّة (Koinonia) في الروح، مع المسيح والآب والبشريّة المجيدة والمنتقلة من هذا العالم إلى عالم الله. هذا وإنّها استباق «فيلوكاليّ» (أي جماليّ)، وتُعيد فيه النهاية البداية، حين رأى اللهُ أنّ كلّ شيء كان جيّدًا وحسنًا وصالحًا وسعيدًا (هذا هو معنى لفظ «طوب» العبريّ)، لا بل بشكل أروع. إنّ الإفخارستيّا هي الموضع حيث تتحقّق صحّةُ الكلام الذي يضعه دوسْتويِفْسكي على لسان أحد أبطاله: «إنّ الجمال هو الذي سيُخلِّص العالم».

إن كان هناك وجه فيلوكاليّ للمجيء الثاني المستبَق، فهو، ولا شكّ، وجهُ مريم، «أَمَة الربّ الوضيعة» وبالتالي «الطوباويّة» (راجع نشيد مريم). فإنّ إعلان «انتقالها» إلى السماء بجسدها ونفسها يدلّ على أنّ عمل الخلاص كلّه استُوعب فيها وأنّ انتصار ابنها القائم من الموت يسطع فيها؛ أرادت الكنيسة بذلك أن تُعبِّر عن رجائها الذي لا يُقهَر، وهو أنّ البشريّة كلّها، بالرغم من خطيئتها، ستُشارك، على مِثالها، في مجد ربّها، وستتّحد به.

وأخيرًا، فإنّ المجيء الثاني هو اكتمالٌ وملء، وجذريّةُ

المخفيّ، وفكُّ رموزه.

ومع ذلك، فإنّه لم يتحقّق تمامًا حتّى الآن، لأنّ تحقيقه يخضع للزمن، ويتمّ في تاريخ البشريّة. ولذلك، فإنّه يستدعي مساهمة الإنسان، بل وإنّه «مُلهِمٌ» إذ يدفع المؤمنين إلى أن يعملوا في سبيله ولتحقيقه في حاضرهم، على حسب تعبير أحد اللاهوتيِّين المستشرقين المعاصرين، جان مِيِنْدُورْف. وهذا ما نثبته الآن.

ثالثًا: «الكايْرولوجيا»

أي المسيح مرجع الإنسان/الإنسان العامل للمجيء الثاني

في ضوء الماضي والمستقبل المُطلق، وبين البروتولوجيا والتِّليولوجيا، يقع **الحاضر الوجوديّ** الذي «يُحوِّله» الكايرُسْ (أي الزمن)، ذلك التحوُّل الحاسم في تاريخ البشريّة، الذي يمثِّله مجيء المسيح (پول تِلِّشْ). ذلك بأنّ المسيحيّة لا ترتبط بالماضي فقط (راجع لفظ Alethia أي «عدم النسيان»، وكذلك Anamnesis أي «إحياء الذكرى»)، ولا بالمستقبل فقط (راجع لفظ Eschaton أي «الأخيريّة»)، بل تشمل أيضًا الزمن الحاضر (Kairos) والواقع الدنيويّ، والحقائق الزمنيّة. وفي سبيل إظهار ذلك، ستوقّف هنا أيضًا على وجهين متكاملين: الوجه الشخصيّ لمرجعيّة المسيح في حياة الشخص، والوجه التمهيديّ لمجيئه في المجد بعمل الإنسان.

* المسيح مرجع الإنسان

«بالمسيح قَوام كلّ شيء» (قول ١/ ١٧)، وهو الذي «أنشأ العالمين» (عب ١/ ٢). فإنّ الكون كلّه يتّسم بطابع المسيح الذي لا يزول: «هو صورة الله الذي لا يُرى وبِكر كلِّ خليقة» (قول ١/ ١٥).

وهو وسيط بين الله والبشر ويُنجز عملَ الخلق في شخصه، وخلاص الخليقة بسرّه الفصحيّ، ويتمّمها بمجيئه الثاني. والحال أنّ اعتبار المسيح ملء مرجع الإنسان في حياته اليوميّة وفي تاريخه البشريّ، يندرج في داخل ذلك الوحي. فقد قال بولس الرسول: «أنتم لـلمسيح» (dè)، دالًا بذلك على أنّ الإنسان إنّما ينتمي إلى المسيح، كما أنّ المسيح هو لـلآب (١ قور ٣/ ٢٢، راجع لو ٢/ ٤٩). وبذلك، فإنّ المسيح يُضفي على الإنسان ملء معنى تاريخه وعمله وحرّيّته، وقد أصابتها الخطيئة وأصلحها الخلاص.

إنّ المسيح هو الذي - بسرّ تجسُّده وموته وقيامته - أصلح في الإنسان صورةَ الله وصورتَه الشخصيّة. لكنّ الخطيئة حجبت هاتَيْن الصورتَيْن وشوّهتهما، من دون أن تُلغيهما وتُلاشيهما، لأنّ مشيئة الآب هي «أن يصالح به (Dia) وبه نحوه (Eis) كلّ موجود» (قول ١/ ١٩-٢٠). فهو الذي «هدم الحاجز الفاصل» وأصبح «حجر الزاوية» (أف ٢/ ١٤ و٢٠). إنّ الإنسان كائن مغفور له في صميم كيانه الخاطئ. وهو يختبر، بفضل الروح القدس، أنّ المسيح يُخلّصه ويبرّره. لقد أحسن مكسيمُس المُعترف تلخيصَ إيمان آباء الكنيسة بإثباته أنّ المسيح، بفضل تجسُّده، «أعاد الطبيعة البشريّة إلى توافقها لنفسها». ذلك بأنّ التجسُّد ليس هو انضمامًا (Incorporatio) فقط إلى البشريّة، بل هو اندماج (Concorporatio) فيها أيضًا (هيلاريوس): إنّ الكلمة، إذ أصبح إنسانًا شبيهًا بجميع البشر، ما عدا الخطيئة، «دمج» (Anakèphalaio) و«اختصر» (Recapitulatio) في شخصه البشريّةَ الخاطئة ولم يضمّها فقط، بل صار هو نفسه خطيئة، لكي يُحرِّر الإنسان من خطيئته (٢ قور ٥/ ٢١)؛ إذ إنّ المسيح لم يستطع أن يُخلِّص إلاّ ما سبق له أن «اضطلعه» (Assumer) أي دمجه

(أثناسيوس). وإذا صحّ أنّه اتّخذ صورة العبد (فل ٢/٧)، صورة الإنسان الساقط، فلكي يُعيد فيه صورةَ الله الأصليّة.

والبشريّة كلّها أيضًا هي التي كان المسيح يحملها في الجُلجثة (قبريانس وكيرلُّس الإسكندريّ ولاون الكبير) والتي قامت معه من الموت (غريغوريوس النيصيّ).

والخلاصة أنّ «الروح نزل على ابن الله الذي أصبح ابن الإنسان، وقد تعوّد معه أن يسكن في الجنس البشريّ وأن يرتاح بين البشر» (إيريناوس): طوالَ ثلاثٍ وثلاثين سنة، «تعوَّد» (s'Accoutumer) التطبّعَ بطباعهم والتخلُّقَ بخُلقهم، لكي يبقى ناسوتُه مُشتركًا للأبد في لاهوته ومُتّحدًا به اتّحادًا أبديًّا.

ولذلك، فإنّ عمل المسيح هذا يدعو الإنسان إلى التعاون معه والتضافر مع خلاصه. وهذا ما قد يوحي إليه سِفر التكوين بذكره أنّ الإنسان على «مِثال» الله، بحسب ما رآه بعض آباء الكنيسة، انطلاقًا من إيريناوس: قد يُعبِّر «المِثال» عن مشاركة الإنسان في أن يكون على صورة المسيح، ذلك بأنّ الإنسان «جُعل مُماثلًا لله بمجرّد موافقةٍ منه» (غريغوريوس النزينزيّ). وإذا كان جميع الناس على «صورة» الله، فإنّ «كون الإنسان على «مِثاله» لا يختصّ إلاّ بالذين ربطوا، بفضل محبّة عظيمة، حرّيّتهم بالله» (دِيادوكُس الفوتيكيّ).

وبالفعل، فإنّ ذلك هو عمل مشترَك بين الروح القدس والإنسان، علمًا بأنّ الله هو الذي يأخذ دائمًا المبادرة الأُولى. والروح القدس هو ذلك «الفنّان الماهر» (غريغوريوس النزينزيّ) الذي يجعل من الإنسان وجودًا مسيحاويًّا وكلمةً إلهيّة و«يرسم المِثال فوق الصورة»، ويجعل الوجه الإنسانيّ «مُطابقًا لصورة الابن» (روم ٨/٢٩). فكلّ ذلك هو من عمل النعمة الذي يبتدئ في

المعموديّة ويدوم طوال الحياة، إذ إنّ الإنسان يختبر، بفضل نوع من «الحِسّ الروحيّ»، أنّه «في طور تكوُّنه على المِثال». وإنّ «استنارة المحبّة وحدها»، تلك التي يُوفِّرها الروح، «تُظهر أنّ الصورة تتطابق تمامًا وجمال المِثال» (دِيادوكُسْ الفوتيكيّ).

وفي نهاية مطافنا، يمكن القول بأنّ الروح يعمل بمساعدة الإنسان، بفضل انسجامه مع المبادرة الإلهيّة، في **«تعاضد»** (Synergia) و**«اتّحاد وثيق»** (Symbiosis) بين النعمة الإلهيّة والإرادة البشريّة، كما يروق لآباء الكنيسة الشرقيّين أن يعبّروا عن هذا الأمر. ولذلك، فإنّ الإنسان يُشارك بمحض حرّيّته في أن يُصبح ما يعمل الروح فيه، أي أن يُصبح، في واقع حياته، «صورة» المسيح. والإنسان هو، في ذلك، **نَفْس** (Anima) وقلب (Animus)، أي «مفعول به» و«فاعل» بالروح. وبهذا المعنى، فالمِثال الأوّل هو، ولا شكّ، **والدة الإله**. إنّها، بملء حرّيّتها، دعت الروح يُجسِّد فيها ابن الله. لا بل أكثر من ذلك، إذ إنّ المِثال الكامل يبقى مِثال **الكلمة المُتجسِّد** الذي أظهر تعاونًا بشريًّا فعّالًا وخلّاقًا وقد كان عملًا إلهيًّا في الوقت نفسه.

والمؤمن يُأوِّن (Actualiser) كلّ ذلك عن طريق **أسرار الكنيسة**، ولا سيّما المعموديّة التي هي إعادة التوجيه «نحو» (Eis) المسيح و«نحو» موته (روم ٦/ ٣-٥). أمّا **نموُّ المعموديّة في حياة المؤمن**، فإنّه يتحقّق هو أيضًا «نحو (Eis) الذي هو الرأس، المسيح» (أف ٤/ ١٥). نلاحظ هكذا استعمال حرف eis عينه للتعبير، لا عن الخلق الأوّل فقط، بل عن «الخلق الجديد» أيضًا (غل ٦/ ١٥)، وهو «تجلّي أبناء الله» وتجلّي «الخلق» بأجمعه. والحال أنّ هذا التجلّي ليس إسكاتولوجيًّا فقط، بل هو مستبَق منذ الآن وعامل في صميم «الزمن الحاضر» (روم ٨/ ١٨-١٩)،

بالمشاركة منذ هذه الدنيا في «الطبيعة الإلهيّة» (٢ بط ١/ ٤).

ولذلك، فإنّ سرّ الإنسان هو سرّ «إعادة خلق» (في النظرة الغربيّة خاصّةً) و«تجلٍّ» (في النظرة الشرقيّة خاصّةً) بالمسيح وفي روحه، علمًا بأنّ الإنسان نفسه يتعاون مع الله على ذلك. والمَثل اللاتينيّ القديم الشائع يُحسن التعبيرَ عن هذا الأمر: «إصلاح ما شُوِّه، وتَطابُق ما أُصلِح، وتثبيت ما تطابَق، وتحويل ما ثُبِّت». إنّه «يوم الأحد من الأسبوع»، الذي تذكره أناجيل القيامة، والذي يُذكِّر، بطريقة مُجدَّدة ومتجلّية، بـ«اليوم الأوّل» من الخلق الأوّل، من خلقٍ لا يزال غير مُكتمَل حتّى ينتهي تمامًا في «السموات الجديدة والأرض الجديدة» الواردِ ذِكرها في سِفر الرؤيا، و«اليوم الثامن» بحسب تعبير التقليد الشرقيّ، وقد افتتحه منذ الآن المسيحُ الآتي إلى هذا العالم والعائدُ إلى الآب، وكلاهما يبذلان روحهما.

* الإنسان يعمل للمجيء الثاني

يتلقّى الإنسان رسالة من الله تهدف إلى العمل في سبيل مجيء ابن الإنسان في مجده: «إنتظروا واستعجلوا يوم الربّ بقداسة السيرة والتقوى» (٢ بط ٣/ ١١-١٢). وليس الانتظار هنا موقفًا سلبيًّا، بل هو إيجابيٌّ وخلّاق، إذ إنّ الإنسان مدعوٌّ إلى أن يكون له دور في مجيء المسيح؛ وهو قادر على استعجالِ المجيء الثاني أو تأخيرِه، لأنّ ثقة الله به عظيمة. وهذه الرسالة تتجسّد في صميم حياته البشريّة، على مستويات وبطرق مختلفة.

واضح هو قول الربّ الذي يدعو خدّامه إلى السهر وإلى انتظار مجيء العريس (متّى ٢٥/ ١-١٣ راجع ١ طيم ٥/ ١-٧ وروم ١٣/ ١١-١٢ ورؤ ٣/ ٣...)، إلى سهرٍ يجمع بين الصلاة (لو ٢١/ ٣٦ ومتّى ٢٦/ ٤١) والتجرُّد (لو ٢١/ ٣٤ ومتّى ١٩/ ١٢ و١ قور ٧/ ٢٥-

٤٠ وفل ٣/ ٢٠ ورسل ٢/ ٤٢-٤٧ . . .). وما يُبرِّر ذلك هو وشاكة المجيء الثاني، وقد كتب بولس الرسول: «إنّ الزمان يتقاصر. . .» (١ قور ٧/ ٢٩). إلاّ أنّ تلك الوشاكة ليست زمنيّة - كما ظنّ المسيحيّون الأوّلون وغيرُهم في جميع الأجيال حتّى اليوم - بل يدور الكلام على وشاكة الوضع الجديد الجذريّ الذي افتتحته قيامة المسيح وأقامته موهبة الروح.

هذا وإنّ رسالة الإنسان تشمل أيضًا شنَّ معركة المسيح على رئيس هذا العالم، إذ إنّ المجيء الثاني تسبقه تلك المعركةُ بين النور والظلمات، بين الحقّ والكذب، بين الإيمان والإثم. . . (راجع إنجيل يوحنّا بخاصّة، رؤ ١٢ و١٩/ ١٩ و٢٠/ ٧ت، ١ يو ٢/ ١٨ و٤/ ٦، أف ٦/ ١٢ . . .). وهذه المعركة تقع على السواء في صميم قلب الإنسان الخاطئ، وفي وسط المجتمعات البشريّة التي أفسدتها «هياكل الخطيئة» (يوحنّا بولس الثاني). أمّا انتصار المسيح النهائيّ، فليس هو موضع أمل، بقدر ما هو تمّ فعلًا منذ الآن بسرّ موته وقيامته. ولقد استطاع يسوع أن يقول قبل موته: «إنّي قد غلبتُ العالم» (يو ١٦/ ٣٣). لكنّ «إسكاتولوجيّة المجد» هذه هي ثمرة «إسكاتولوجيّة الصليب»، والمجيء الثاني هو «علامة الصليب وعلامة نقيضه»، وفقًا لتعابير الإصلاح الإنجيليّ؛ و«قدرة القيامة» تفترض «صليب الواقع» (مولتْمان)، ذلك بأنّ البشريّة تبقى خاطئة وفي حاجة إلى خلاص الله.

وهذا الانتصار يُأوَّن في الكنيسة (رؤ ١٩/ ١١ت)، في خضمّ تعاونها مع الله في المعركة ضدّ الشرّ ولا سيّما «سرّ الإلحاد العامل» (٢ تس ٢/ ٧). وممّا يحثّها على خوض المعركة هذه، رجاؤها أنّ المسيح قد انتصر فعلًا على جميع قوى الشرّ، ولا سيّما الخطيئة والموت، وما على الكنيسة إلاّ أن تخوض المعركة عينها بقوّة

انتصار المسيح وبقدرة عمل الروح.

إنّ انتصار الخير هذا على قوى الشرّ ما زال يشغل بال البشر، ولقد ابتكروا، على مرّ تاريخهم، صورًا مختلفة له: التقمُّص الشرقيّ، والعرفان اليونانيّ، و«المُعاودة» الأوريجانيسيّة حيث الهالكون سينالون الخلاص في نهاية الأمر، و«المساء الكبير» الماركسيّ حيث ينتهي صراع الطبقات، و«أُسطورة التقدُّم» الخاصّة بالقرن العشرين...؛ وسيشاهد التاريخ يوطُبِيّات غيرها، وهي ثمرة سخاء عظيم ورغبة شديدة فُطر عليها قلبُ كلّ إنسان. ومع ذلك، فإنّ انتصار المسيح في كنيسته بروحه، ليس هو محاولة، وحتّى لا وعدًا فقط، بل هو وعد قد تحقّق فعلًا بسرّ موته وقيامته وإرسال روحه؛ كما أنّه رسالة، على الإنسان أن يأوّنها في تاريخه البشريّ، بقدرة الروح.

من هذا المنطلق يجب النظر، في تاريخ البشريّة، إلى جميع الأفراح والأحزان، وجميع أنواع النجاح والفشل، وكلّ ثِقَل النعمة والخطيئة، وجميع الطرق التي تؤدّي إلى المحبّة والعقبات التي تحول دونها، وكلّ تقبُّلٍ وكلّ رفض لله، وكلّ ما يستعجل وما يؤخِّر مجيء المسيح وإقامة ملكوت الآب، وكلّ ما تُمثِّله حياة البشر وأعمالهم وعلاقاتهم وأفكارهم... فذلك كلّه يتحقّق في آلام المخاض، لا بل في الفرح أيضًا بأنّ عالَمًا جديدًا يولد (يو ١٦/ ٢١)، عالَمًا يحمل الاسم الجديد، اسم الحَمَل المذبوح في «أورشليم الجديدة» (رؤ ٣/ ١٢).

وفي انتصار المسيح هذا، تُمثِّل المحبّة عنصرًا مُمَيَّزًا، ذلك بأنّ يسوع قد ربط مصيره ربطًا وثيقًا بمصير البشر، بتطابقه مع أفقر الناس، وقد حَظوا دائمًا في قلبه بـ«محبّة تفضيليّة» (يوحنّا بولس الثاني): «كلّ ما تصنعونه لواحد من إخوتي هؤلاء الصغار، فبي

تصنعونه» (متّى ٢٥/ ٤٠). أفلا نستطيع أن نفهم دهش البشر، من مؤمنين وغير مؤمنين، في يوم الدينونة - «متى رأيناك...؟» (متّى ٢٥/ ٣٧-٣٩ و٤٤) - بأنّه كَشْفٌ تامّ عن جميع أعمالهم الصالحة أو الشرّيرة؟ فقد ربَط المسيح مجيئه الثاني بإقامة «حضارة المحبّة» (بولس السادس)، و«إنجيل الحياة» (يوحنّا بولس الثاني): «مَن تلقّى وصاياي (وصيّة المحبّة الوحيدة) وحفظها، فذاك الذي يحبّني، والذي يحبّني يحبّه أبي **فأُظْهِر له نفسي**» (يو ١٤/ ٢١). إنّ المسيح يأتي ويُظهر نفسه للذين يحبّون؛ والذي يستعجل مجيء المسيح هو الذي يحبّ، لأنّ الله محبّة، والمجيء الثاني المجيد هو ثمرة ممارسة المحبّة في تاريخ البشر، ذلك التاريخ الذي هو «الله في المصير» - كما يقول المُصلحون الإنجيليّون - بقدر ما ارتبط الله ارتباطًا نهائيًا بالبشر منذ أن تجسّد، فجعل من تاريخهم تاريخه، ومن مصيرهم مصيره(٤).

وذلك الانتصار هو، في نهاية المطاف، عبارة عن **إدخال الخليقة كلّها في مجد الله**، وقد عهد الله بها إلى الإنسان منذ أن أبدعها. ذلك بأنّ المسيح المُمجَّد، وهو صورة الله الكاملة (٢ قور ٤/ ٤ و٦)، يُشرك الإنسان في مجده، جاعلًا إيّاه سيّدًا على الخليقة، ومُحدِّدًا رسالته في السير بهذه الخليقة إلى اكتمالها، عَبرَ تقلُّبات التاريخ الموسوم بطابع الخطيئة: «فقد أُخضعت للباطل (...)، ومع ذلك لم تقطع الرجاء، لأنّها هي أيضًا ستُحرَّر من عبوديّة الفساد لتُشارك أبناء الله في حرّيّتهم ومجدهم. فإنّنا نعلم بأنّ الخليقة جمعاء تئنُّ إلى اليوم من آلام المخاض...» (روم ٨/ ٢٠-

---

(٤) في كلّ ذلك، راجع الوحدة الثالثة من كتابنا **المجتمع في ميزان الكنيسة** - سلسلة «الإيمان والحياة» - مطبوعات الآباء اليسوعيّين في مصر - القاهرة، ١٩٧٩.

٢٢). فالإنسان الذي حرَّره المسيح وخلَّصه ومجَّده، وأحياه الروح وجلّاه وألّهه، هو مدعوٌّ إلى محاربة الخطيئة ونتائجها فيه، ومحاربة «هياكل الخطيئة» في المجتمع، وبذلك فإنّه مدعوٌّ إلى «أَنْسَنَةِ الخليقة» (سِرْجْ بولْغاكوف)، والسير بها إلى الملء وإلى مجد الله الذي يُشارك فيه أبناؤه: «الاتّحاد الإلهيّ - الإنسانيّ - الكونيّ»، العزيز على قلب المفكّرين الروس. والأب تِيار دي شَرْدان من جهته يُعبِّر عن ذلك بلفظ «التأليه»، جامعًا بين ما هو إلهيّ وأسراريّ وإنسانيّ في عمل واحد؛ فيقول بأنّ الكون هو «مؤلّه بالتجسُّد، ومؤلّه بالإفخارستيّا، وقابل للتأليه بتعاوننا». وتبرز أهمّيّة ذلك البُعد في «الإيقونة» حيث تتجلّى وتتألّه عناصرُها، إشارةً إلى تجلّي الخليقة كلّها وتألُّهِها.

إنّ ذلك «اللاهوت الكونيّ» (Théologie cosmique) الذي يُناشد به الشرق، ويعمل به الغرب وإن كان بتردُّد، لا يرادف على الإطلاق «ديانةً كونيّة» جديدة يندمج فيها البُعد الروحيّ والنفسيّ والجسديّ، وينصهر فيها الفردُ في الكلّ، والحرّيّةُ البشريّة في حرّيّة أسمى بانسجام كامل مع الكون، ويُمتصّ فيها الماضي والمستقبل في ملء اللحظة الحاضرة...، كما تدّعيه بعض الأديان والفلسفات الآتية من الشرق الأقصى. وكذلك الأمر، فليس «اللاهوت الكونيّ» بمثابة «ديانة كونيّة» (Religion œcuménique) جديدة تتّحد فيها أخيرًا مختلفُ أديان العالم... إنّ جميع تلك الرؤى «المُتصوِّفة - العِلميّة» (Mystico-scientifiques)، التي راجت في أيّامنا هذه، هي بعيدة كلّ البُعد عن «لاهوت كونيّ» مسيحيّ. مع أنّ هذا اللاهوت المسيحيّ لا يجوز له أن يتجاهل تلك التيّارات المعاصرة، بل من مصلحته أن يستفيد حتّى من تطرُّفها لتشييد خطاب لاهوتيّ - إنسانيّ يأخذ بعين الاعتبار الكون والمادّة والجسد، شرط أن يتجنّب الوقوع

في المذهب المادّيّ أو المذهب الروحانيّ القديمَي العهد في الفكر الدينيّ العالميّ. وتجاه رؤية «الانصهاريّة» (Fusion)، يجب عليه أن يُبرز «لاهوت الشركة» (Théologie de communion)، أي خطابًا لاهوتيًا مبنيًا على المشاركة حيث المسافة تسمح بالعلاقة، وحيث العلاقة تحترم الفوارق، وحيث الفوارق تُمكّن من ازدهار مختلف الحرّيّات، وحيث تُصبح الحرّيّات رسالة يعهد بها ربُّ الكون إلى الإنسان خليفتِه في الكون.

إنّ «لاهوت البيئة» (Théologie de l'Ecologie) يندرج تمامًا في إطار فكرة ذلك «اللاهوت الكونيّ»، فإنّ «علم البيئة» (Ecologie) لا يستهدف فقط رفاهيّة أفضل للإنسان، بفضل نوعيّة حياة أرقى؛ فلو صحّ ذلك لدلّ على أنانيّة و«قلّة إدراك صبيانيّة»، وفقًا لحكم إيريناوس. بل إنّ «لاهوت البيئة» يقوم في جوهره على رسالة يعهد بها الله الثالوث إلى الإنسان، وهي تهدف إلى امتلاء الأرض والسيطرة عليها وإخضاعها باحترام، علمًا بأنّ غايته النهائيّة هي السير بالخليقة إلى ملء اكتمالها. وبذلك يظهر الإنسان بمظهر السبيل الوحيد الذي يقود الخليقة إلى الله، كما أنّ الخليقة هي السبيل الذي يؤدّي بالإنسان إلى الله. والإنسان، إذ يتحمّل هذه الرسالة، يصبح، على صورة المسيح، **كاهن الخليقة** حقًّا، مُقرّبًا إيّاها، في الروح القدس، للآب خالقها. وينبغي أن يمتاز «لاهوت البيئة»، على مثال أسرار الكنيسة ومريم والإيقونات، بوجه **فيلوكاليّ** - أي جماليّ - إذ يسعى أن تتّسم الخليقةُ بالجمال، فإنّ المسيح هو «أجمل بني آدم» (مز ٤٥/ ٣) ويريد أن تكون الخليقة على صورته، كمِثاله، فقد رأى الله أنّ ذلك «طوب»، أي حسن وصالح وجيّد وخير.

إنّ تحليلنا قد ميّز بالفعل صعيدين: عمل الله وسعي الإنسان،

والطرقَ الروحيّة والطرق الدنيويّة. أفلا يُخشى أن نجعل هكذا قاعدةً من الانشقاق والانقسام بين العالم الباطنيّ والعالم الخارجيّ، بين الحياة الشخصيّة والواقع الاجتماعيّ، بين الكيان والفعل، بين الروح والجسد، بين الحياة الروحيّة والحياة الدنيويّة، بين الإيمان والأعمال، وفي نهاية الأمر بين الله والإنسان...؟ لا شكّ في أنّ الخطر حقيقيّ وأنّ تيّار العَلْمَنَة يزيد الانشقاق والانقسام تشديدًا. ولذلك سعى تحليلنا في كلّ خطوة من خطواته إلى التمييز، لا إلى الفصل، لأنّ الخطيئة وحدها تفصل، ولأنّ الشيطان وحده يقسم، في حين أنّ روح المسيح يوحّد الإنسان، ويُنسّق الفعل والكيان، ويجمع بين الطبيعة وما فوق الطبيعة، ويوحّد الإنسان بالله، والإنسان وأخاه، ويربط بين الحرّيّة البشريّة والنعمة الإلهيّة، ويوفّق بين «الصورة» و«المِثال».

ومع ذلك، فإنّ هذا الاتّحاد ليس هو مُعطًى بديهيًّا، بل هو مُهمّة واكتساب ومصير، إذ قد تلقّى الإنسان من الله رسالةً للقيام بها، فهو يتمّمها معه في زمن التاريخ، في صميم الواقع الخاطئ الذي هو واقع الإنسان. ويعبّر بول كلوديل عن ذلك الاتّحاد بعبارات شعريّة:

«إنّ الأرض مُناطة بالسماء،
والجسد مُناط بالروح،
وهناك اتّصال بين جميع الأشياء التي خلقها الله معًا،
وهي جميعها ضروريّة الواحدة للأُخرى».

وما لم يكتمل كلُّ شيء، فإنّ الله سيُشرك الإنسان في عمل الخلق والخلاص والاكتمال؛ وهو لن يزال يعمل ويدعوه إلى العمل.

ويروق لنا أن نختم تلك الملحمة البشريّة، ملحمةَ اشتراك

الإنسان في المجيء الثاني المجيد، بهذا النشيد الرائع الذي حرّره الأب تيار دي شَرْدان اليسوعيّ في شأن المجيء الأوّل، مجيء تجسُّد كلمة الله المتواضع، وهو خطوة أُولى على طريق المجيء الثاني المجيد:

«ليست المراحل الهائلة التي سبقت الميلاد فارغةً من المسيح، ولكنّ قوّة دفعِه الجبّارةَ قد تغلغلت فيها. فإنّ الهيجان الذي صاحب الحبَلَ به قد حرّك الكُتَلَ الكونيّة، ووجّه تيّاراتِ محيطِ طبقات الأرض الحيويّ. وإنّ الإعداد لولادته قد عجّل تطوّر الغريزة وظهورَ الفكر على وجه الأرض. فلا نتعثّر إذًا تعثُّرَ الأغبياء بما فَرَض علينا المسيح من انتظار لا نهاية له. فكانت مجهودات الإنسان البدائيّ الخفيّة الهائلة، والجمال المصريّ الممتدّ زمنيًّا، وانتظار إسرائيل القلِق، وعبير التصوّفات الشرقيّة المُقطَّر تدريجيًّا، وحكمة اليونانيّين الرفيعة كلّ الرفعة، كانت جميعُها ضروريّة لتتمكّن ساقُ يسَّى والبشريّة، بل والزهرة، من أن تنبت. فكانت جميع هذه الإعدادات ضروريّة كونيًّا وحيويًّا، حتّى يُثبِّت المسيح قدمَيه على الساحة البشريّة. وكان تفتُّح نفسه الناجح والخلّاق يُحرِّك هذا العمل كلّه، بقدر ما كانت هذه النفس البشريّة مختارةً لتُحيي الكون. فلمّا ظهر المسيح بين ذراعَي مريم، كان آتيًا ليحمل هو العالم».

الخاتمة

إنّ المسيح هو في آنٍ واحد الخالق والمرجع والاكتمال. أمّا الإنسان الذي خُلق به (Dia)، فإنّه في علاقة يمكننا وصفها بأنّها أنطولوجيّة: فيه (En)، في حركة انجذاب نحوه (Eis)، في غائيّة يبرّرها هو وحده (Di où)، في انتماء إليه وحده (Dè). إنّ الله هو

«في مصدر الوثبة وفي منتهى الانجذاب اللذَين لا أعمل أيَّ شيء طوال حياتي إلاّ أن أتّبع أو أن أشجّع حافزهما الأوّل وتطوّراتهما» (ﭘيار تِيار دي شرْدان اليسوعيّ).

وتلك العلاقة هي جدليّة بمعنى أنّ الإنسان والمسيح يكوّنان وحدة حقيقيّة، الواحد مُستدعيًا الآخر، والواحد كائنًا مع الآخر، ليؤلّفا تلك الأُخوّة الإلهيّة البشريّة التي لها آبٌ واحد وروح واحد. هذا ما يُسمّيه أوغسطينس، في تعليقه على «المِلء» (Plérôma: أف ٤/ ١٣): «المسيح الكامل».

في سبيل تشييد تلك العلاقة الأساسيّة مع المسيح، يُدعى المؤمن إلى تحقيقها في صميم وجوده المسيحيّ، في جميع جوانب حياته الروحيّة والدنيويّة، ومن خلالها، وفي خطيئته وعتامتها وفي نِعَم الله ونورها. وذلك هو عمل الروح القدس الذي يسكن فيه، مستحثًّا حرّيّته على الانفتاح للمسيح. وتلك هي مشيئة الآب الذي يجذب البشر إلى ابنه (يو ٦/ ٦٥)، وهو «الطريق» الذي يؤدّي إلى الآب (يو ١٤/ ٦)، ليكون الآب «كلّ شيء في الجميع» (١ قور ١٥/ ٢٨).

أمّا غير المؤمن بيسوع المسيح، فإنّه ليس أقلّ وسمًا أنطولوجيًّا بهذا الطابع، ذلك بأنّ الآب يخلقه ويريده هكذا ويُعدُّه إلى هذا. ومع ذلك، فإنّه، في أثناء وجوده الأرضيّ، يجهل هذا السرّ ولا يختبر، لا غِناه ولا فرحه. ولكن، عند الإنسان الحسن الإرادة، والمشارك في تشييد عالم أفضل، كما بيّنّاه عدّة مرّات، فإنّ «الشريعةَ» أو «ضميرَه» هما طريق حياة، طريق نحو الله (راجع روم ٢/ ١-١٦).

وأخيرًا، ينتهي كلّ شيء بنشيد الفرح، ذلك الفرح الذي

«يُعلن دائمًا أنّ الحياة نجحت وأنّها أحرزت تقدُّمًا وانتصارًا. حيثما كان الفرح كان الخلق، وكلّما اغتنى الخلق اشتدَّ الفرح» (هنري بِرْغْسُن).

عندئذ يتمتّع الله والإنسان براحة «السبت»، بالراحة في الفرح الظافر، فرح «اليوم الثامن» الذي تغنّى به آباءُ الكنيسة الشرقيّين.

٦ - سرّ المسيحيّ في ضوء سرّ الأقانيم الإلهيّة

المقدّمة

مَن كان أفضل مِن بولس اللاهوتيّ العميق البارع ليشرح لنا ما اختبره وفهمه، وعرضه وشرحه من سرّ الله ومن سرّ الإنسان؟ كلّ شيء ينطلق من الله وينحدر منه إلى الإنسان. غير أنّنا سنلاحظ أنّ نظرنا ينتقل دائمًا من الله إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الله، لأنّ بولس لم يفصل الإنسان عن الله(*).

كيف نعرض خطاب بولس عن المسيحيّ؟ إنّ السؤال وجيه لأنّ بولس لم يؤلّف كتاب لاهوت نظاميّ يفسّر فيه نظرته اللاهوتيّة، ذلك لأنّ كتاباته كلّها وليدة تساؤلات المؤمنين واهتماماتهم ومواقفهم، حتّى إنّه يمكن القول بأنّ بولس لاهوتيّ «وجوديّ» - إن صحّ استعمال هذا اللفظ الفلسفيّ -، إذ إنّه يتطرّق إلى كلّ ما يختصّ بـ«وجود» المؤمن، كمعضلة الحبّ، والموت، والألم، والحرّيّة، والعلاقات البشريّة، والحياة اليوميّة... لقد تناولت رسائله جميع

(*) مقتبس من كتابنا «مدخل إلى رسائل بولس» - سلسلة «دراسات في الكتاب المقدّس» - دار المشرق - بيروت، ط ٢، ٢٠٠٣.

هذه القضايا، إلاّ أنّ فكره غير نظاميّ. ومن ثمّ، فدور التنظيم يعود إلى اللاهوتيّ، وهذا ما نحاول أن نقوم به، إذ نعرض تنظيمًا لفكر بولس عن المسيحيّ. وإنّنا نمحور هذا الفكر حول فكرة **الإنسان الجديد**، إذ يبدو لنا أنّ المسيحيّ عند بولس هو أساسًا خَلْق جديد ينتقل من الحياة القديمة إلى الحياة الجديدة، من حياة الإنسان القديم الذي يحيا لنفسه بعيدًا عن الله ومن دون رجاء إلى حياة الإنسان الجديد الذي يحيا لله، إذ إنّه يموت ويقوم مع المسيح، فيعيش إنسانًا حرًّا بحسب الروح، لا بحسب الجسد، تمجيدًا لله الآب.

وننظّم خطابنا هذا حول ثلاثة محاور حاضرة في فكر بولس: المُنطلق هو **علاقة المسيحيّ بالمسيح** نفسه، فالمسيحيّ هو مَن اعتمد «في» المسيح فمات وقام «مع» المسيح. وبناءً على هذه العلاقة، عليه أن **يحيا بحسب الروح**، تاركًا الروح القدس يعمل فيه. وهذه الحياة «المسيحاويّة»/ «الروحاويّة» (Christique/ Pneumatique) هي **تمجيد لله الآب** في الحياة الأرضيّة، على رجاء المجد الآتي. سنبني إذًا خطابنا على علاقة المسيحيّ بالمسيح أوّلًا، ثمّ بالروح، فبالآب.

أوّلًا: سرّ المسيحيّ ويسوع المسيح

* المسيح الإنسان الجديد

إنّ المسيح، بموته وقيامته، «يخلق في شخصه... إنسانًا جديدًا» (أف ٢/ ١٥). فالمنطلق هو يسوع المسيح الذي هو نفسه «الإنسان الجديد» بتمام معنى الكلمة، إذ هو «الإنسان الآخر من السماء»، لا «الإنسان الأوّل من التراب» (١ قور ١٥/ ٤٥-٥٢)، هو آدم الجديد، لا آدم القديم (روم ٥/ ١٢ت). وإن كان المسيحيّ

خلقًا جديدًا، إنسانًا جديدًا، فبقدر ما يسوع المسيح هو «بِكر لإخوة كثيرين» (روم ٨/ ٢٩) وباكورة الأحياء والأموات، فيدمج في شخصه حياة المؤمنين به ومصيرهم (قول ١/ ١٨ و١ قور ١٥/ ٢٠).

* المسيحيّ والاقتداء بالمسيح

غير أنّ المسيحيّ يصبح إنسانًا جديدًا بمقدار ما يتمثّل بيسوع المسيح الإنسانِ الجديد. ولا يعني ذلك أنّ الحياة الجديدة هي عمليّة سحريّة ينالها المؤمن من لدن الله، بل عليه أن يقتدي بالمسيح ليصبح مِثله إنسانًا جديدًا. لذلك يكرّر بولس نداءه إلى المسيحيّين: «تخلّقوا بخُلُق المسيح...» (فل ٢/ ٥ت) - «اقتدوا بالله على مثال الأبناء والأحبّاء، وسيروا في المحبّة سيرة المسيح...» (أف ٥/ ١ت). حتّى إنّهم يصبحون على مثال صورة المسيح (روم ٨/ ٢٩ و١ قور ١٥/ ٤٩ وفل ٣/ ٢١).

ويتحقّق هذا الاقتداء أسراريًّا - في المعموديّة والإفخارستيّا - وحياتيًّا في واقع الحياة:

* الاقتداء بالمسيح بالمعموديّة

«دُفنّا معه لنموت ونحيا حياة جديدة... إنسانُنا القديم قد صُلب معه...» (روم ٦/ ١ت). الحياة الجديدة إذًا وليدة المعموديّة في المسيح، هي «ختان المسيح» أي «خلْع الجسد البشريّ» وترْك الحياة القديمة، للوصول إلى الحياة «مع» المسيح (قول ٢/ ١١-١٣). المعموديّة تغسل وتقدّس وتبرِّر باسم المسيح وبقوّة الروح (١ قور ٦/ ١١). الحياة الجديدة تبدأ إذًا بالمعموديّة التي تجعل المعمَّد «مع» المسيح. الحياة الجديدة هي أصلًا حياة «مع» المسيح: آلام معه، وصلب معه، وموت معه، وقيامة معه، وصعود معه.

* الاقتداء بالمسيح بالإفخارستيّا

وثمرة المعموديّة وما يترتّب عليها من حياة جديدة، تنمو وتزدهر بكسر الخبز: «أليست كأس البركة التي نباركها مشاركة في المسيح؟ أليس الخبز الذي نكسره مشاركة في جسد المسيح؟» (١ قور ١٠/١٦). الإفخارستيّا هي حقًّا نموٌّ في الحياة «مع» المسيح، هي «مشاركة في» المسيح، بل هي إعلان لموت المسيح وقيامته: «كلّما أكلتم هذا الخبز وشربتم هذه الكأس، تخبرون بموت الربّ إلى أن يأتي» (١ قور ١١/٢٦). ولا يتمّ هذا الإعلان بالكلام، بقدر ما هو يتحقّق في خِضمّ الحياة، في الحياة الجديدة، حياة المعموديّة.

* الاقتداء بالمسيح في الحياة

وما يحياه المؤمن أسراريًّا يحياه حياتيًّا أيضًا، في كلّ لحظة من لحظات حياته اليوميّة: الحياة الجديدة هي اشتراك في آلام المسيح وصلبه (فل ٣/ ١٠ وغل ٢/ ١٩ وروم ٨/ ١٧)، وهي موت عن عبوديّة الخطيئة وحياةٌ لله (روم ٦/ ٦ت و٨/ ٣ وغل ٥/ ٢٤ وأف ٤/ ٢٢ وقول ٢/ ١١ و٢٠ و٣/ ٤-٥ و٩-١٠)، بحيث تظهر في جسد المسيحيّ حياةُ المسيح (١ قور ٦/ ٢٠ و٢ قور ٤/ ١٠ وفل ١/ ٢٠). وبولس يقرن دائمًا الموت - مع - المسيح بالقيامة - معه، (روم ٦/ ٤ و٢ قور ١٣/ ٤ وفل ٣/ ١٠ وقول ٢/ ١٢ و٢ طم ٣/ ١١)، والآلام - معه بالمجد - معه (روم ٨/ ١٧ وقول ٣/ ١)، والموت - معه بسبب الخطايا، بحياة القيامة والجلوس في السموات بفضله (أف ٢/ ٥-٦)، ومعرفة آلامه بمعرفة قوّة قيامته (فل ٣/ ١٠)، والجسد الحقير بالجسد المجيد (فل ٣/ ٣١)، وتجلّي الأمور الأرضيّة نحو الأمور العلويّة المجيدة (قول ٣/ ١-٤)...

هذا هو الانتقال الواقعيّ في الحياة اليوميّة من الحياة القديمة إلى الحياة الجديدة، من الحياة الغريبة عن المسيح إلى الحياة - مع - المسيح. فجدير بالملاحظة أنّ فكر بولس اللاهوتيّ والإنسانيّ فكر جدليّ يجمع بين الأضداد في واقع جديد مؤلَّف من الأضداد عينها.

وتظهر الحياة الجديدة هذه في مِثل رسالة رسول المسيح الذي يشترك في آلام المسيح وموته، ففي قيامته وحياته: «نحمل في أجسادنا كلّ حين آلام موت المسيح، لتظهر في أجسادنا حياة المسيح أيضًا. إنّنا، وإن كنّا أحياء، فما زلنا نُسلَم إلى الموت في سبيل يسوع، لتظهر في أجسادنا الفانية حياة يسوع أيضًا» (٢ قور ٤/ ٧-١٢): لا يعرف الرسول إلاّ المسيح المصلوب (١ قور ٢/ ٢)، متمِّمًا في جسده ما ينقص من شدائد المسيح (قول ١/ ٢٤)، ومختبرًا الموت (٢ قور ١/ ٩-١٠) والمشقّات والسجون والجلد والضرب والرجم وأخطار السفر والجوع والعطش والبرد والعري والسهر والصوم وهموم الرسالة... (٢ قور ١١/ ٢٣ت و١٦/ ١ت...)، حتّى إنّ العالم يظنّ أنّه مائت، في حين أنّه بالفعل حيٌّ (٢ قور ٦/ ٩)، وأنّه ضعيف، في حين أنّه بالفعل حيٌّ معه بقدرة الله (٢ قور ١٣/ ٣-٤).

إنّ المشاركة في موت/ قيامة المسيح، التي هي انتقال من الحياة القديمة إلى الحياة الجديدة، هي أن يلبس **الإنسانُ الجديدُ المسيح**: «لنخلعْ أعمال الظلام ولنلبسْ سلاح النور... إلبسوا الربّ يسوع المسيح» (روم ١٣/ ١٣-١٤). وهذا نتيجة المعموديّة بالذات: «إنّكم، وقد اعتمدتم جميعًا في المسيح، قد لبستم المسيح» (غل ٣/ ٢٧): الحياة الجديدة هي باستمرار أن «خلعتم الإنسان القديم وخلعتم معه أعماله، ولبستم الإنسان الجديد» (قول ٣/ ٩-١٠ وأف ٤/ ٢٢-٢٤).

ثمّ إنّ المسيحيّ ينشر حوله رائحة المسيح الطيّبة: «إنّنا في سبيل الله عبير المسيح للسائرين في طريق الخلاص أو في طريق الهلاك: لهؤلاء رائحة موت تزيدهم موتًا، ولأولئك رائحة حياة تزيدهم حياة» (٢ قور ٢/ ١٥-١٦).

*** الاتّحاد بالمسيح**

ويكتمل فكر بولس في اتّحاد الإنسان الجديد بالمسيح، أي الحياة «في» المسيح، على جميع مستوياتها: فهو مخلوق «في» المسيح (أف ١/ ٢ و٣ و١٠)، ويتقبّل روح الحرّيّة «في» المسيح يسوع (روم ٨/ ٢)، والمسيح يقيم «في» قلبه (أف ٣/ ١٧)، وتظهر له مشيئةُ الله «في» الربّ يسوع المسيح (١ تس ٥/ ١٨)، بل يحيا لله «في» المسيح (روم ٦/ ١١). والآب نفسه يدعو إلى مشاركة ابنه ربّنا يسوع المسيح (١ قور ١/ ٩). الإنسان الجديد يحيا في المسيح إذًا، كما أنّ الذي يحيا في المسيح يشير إلى أنّه إنسان جديد: «إذا كان أحد في المسيح، فإنّه خلق جديد» (٢ قور ٥/ ١٧). لذلك عبّر بولس عن قمّة هذا الاتّحاد بقوله: «ما أنا أحيا بعد ذلك، بل المسيح يحيا فيّ» (غل ٢/ ٢٠) - «الحياة عندي هي المسيح» (فل ١/ ٢١). فالإنسان الجديد هو في نهاية الأمر واحد مع المسيح، هو في المسيح والمسيح فيه[1].

---

(١) يعبّر يوحنّا عن الحقيقة نفسها بعبارات «السُّكنى» و«الثبات»: مَن ثبت في المسيح، سكن فيه المسيح.

*** الخلاصة**

وإذا حاولنا أن نلخّص ما توصّلنا إليه من تنظيم فكر بولس حول علاقة المسيحيّ الإنسانِ الجديد بالمسيح، أمكننا أن نميّز الخطوات الآتية:

+ المسيح هو الإنسان الجديد
+ يقتدي به المسيحيّ الإنسانُ الجديد
+ ويتمّ هذا الاقتداء بالمعموديّة والإفخارستيّا («مع» المسيح)
+ ويتحقّق هذا الاقتداء في الحياة اليوميّة، حيث يلبس المسيحيّ المسيح وينشر عبيره
+ فيتّحد المسيحيّ بالمسيح («في» المسيح).

ثانيًا: سرّ المسيحيّ والروح القدس

إنّ علاقة المسيحيّ بالمسيح يوطّدها الروحُ القدس: هو الذي يجعل المسيحيّ يؤمن بأنّ يسوع المسيح هو الربّ (١ قور ١٢/ ٣)، وهو واهب الإيمان بيسوع المسيح، كما أنّه هو الذي يجعل المسيحيّ يحيا الحياة الجديدة. وعلى العلاقة بالمسيح هذه، المبنيّة على الإيمان به، أن تُترجَم وتتجسّد في الحياة الخُلُقيّة: ما يحياه المسيحيّ سرّيًّا، بإيمانه، من علاقة بالمسيح، بالمعموديّة والإفخارستيًّا، عليه أن يحياه حياتيًّا بدافع الروح القدس: الروح القدس يجعل المسيحيّ يحيا الحياة المسيحيّة، حياة يسوع المسيح، فلا يمنحه أن يؤمن فحسب، بل أن يحيا أيضًا الحياة الجديدة، حياة المسيح الإنسان الجديد. إنّ الروح القدس يحقّق وينمّي الحياة الجديدة في الإنسان الجديد. وخلاصة القول أنّ مصدر إيمان المسيحيّ وحياته المسيحيّة العمليّة هو الروح القدس. هذا ما نبغي أن نتعمّق فيه الآن.

ويجدر بنا أن نبرّر عمل الروح هذا: لماذا الروح القدس هو مصدر الإيمان بالمسيح، وكذلك الإيمان بالآب، وأيضًا الحياة بموجب الحياة الجديدة؟ هذا ما نحدّده أوّلًا. ثمّ نرى ذلك في ما يسمّيه بولس «الحياة بحسب الجسد»/«الحياة بحسب الروح»، في حياة المسيحيّ. وأخيرًا نطبّق ذلك على الحرّيّة المسيحيّة.

*** الروح روح الآب والابن**

إنّ مصدر عمل الروح القدس هو في المسيحيّ لأنّه روح الآب وروح الابن:

+ يشهد الروح أنّنا أبناء الآب، فينادي فينا: «يا أبتاه» (روم ٨/ ١٤-١٧). والدليل على أنّنا أبناء الآب أنّه أرسل روح ابنه إلى قلوبنا (غل ٤/ ٦ و٣/ ٥)، وقد أفاض في قلوبنا المحبّة بالروح القدس (روم ٥/ ٥)، بل جعل فينا روحه القدّوس (١ تس ٤/ ٨) وأفاضه علينا وافرًا بفضل يسوع المسيح (طي ٣/ ٥-٦). إذن الروح القدس، روح الآب، «حالّ في» الإنسان الجديد (روم ٨/ ٩)، ويعمل فيه حتّى يجعله يحيا حياة القداسة (٢ تس ٢/ ١٣ و١ تس ٤/ ٣ و٨ و١ قور ٦/ ١١ و٢ قور ٣/ ١٨)، بل ويمنحه الحياة (روم ٨/ ١-٢ و٥ و١٠-١١ و١ قور ١٥/ ٤٥ و٢ قور ٣/ ٦ وغل ٥/ ٢٥).

+ والروح القدس هو روح الابن (غل ٤/ ٦). الذي ينال للمؤمنين الروح الذي وُعد به إبراهيم (غل ٣/ ١٤). لذلك فإنّه يجعل الإنسان يؤمن بربوبيّة يسوع (١ قور ١٢/ ٣)، ويكشف له المسيح (١ قور ٢/ ١٠)، ويعرّفه المسيحَ حقّ المعرفة (أف ١/ ١٧)، ويجعله يدرك وجميع القدّيسين ما هو العرض والطول والعلوّ والعمق لمحبّة المسيح التي تفوق كلّ معرفة، ويتّسع لكلّ ما عند الله من معرفة (أف ٣/ ١٤-١٩).

+ غير أنّ هذا الروح، روح الآب والابن، ما هو إلاّ «عربون» (٢ قور ١/ ٢٢ و٥/ ٥): «عربون ميراثنا» (أف ١/ ١٤) «ليوم الفداء» (أف ٤/ ٣٠). لذلك فهو روح «الرجاء»، رجاء «الحياة الأبديّة» (طي ٣/ ٧)، رجاء «التبنّي وافتداء أجسادنا» (روم ٨/ ٢٢-٢٥).

بناء على ذلك كلّه، فالروح هو حياة الإنسان الجديد. يقول بولس: «نحيا بالروح» وبالتالي «علينا أن نقتفي آثار الروح» (غل ٥/ ٢٥). فالإنسان الجديد، الذي ينال التبنّي من الآب والخلاص من يسوع المسيح، يحيا بالروح حياة التبنّي والخلاص: يحيا في حياته الأخلاقيّة ما ناله سرًّا وأسراريًّا، ذلك بأنّ الروح الذي يعمل أنطولوجيًّا - أي في كيان الإنسان بأنّه يجعله ينتقل من الحياة القديمة إلى الحياة الجديدة - يعمل أيضًا وجوديًّا - في حياته الأخلاقيّة، في تصرُّفه وسلوكه -. إنّ الروح يجعل الإنسان الجديد يجسّد حياتيًّا ما ناله سرّيًّا وأسراريًّا، فيطبّق في حياته سرّ التبنّي والخلاص ومعنى الأسرار التي اقتبلها.

هذا ما نراه الآن في إظهار تضادّين يتحدّث فيهما بولس: الحياة بحسب الجسد/الحياة بحسب الروح من جهة، عبوديّة الخطيئة/حرّيّة أبناء الله من جهة أُخرى.

*** الحياة بحسب الجسد/ الحياة بحسب الروح**

يجب التعريف بما يعنيه بولس عندما يتحدّث في الحياة «بحسب الجسد»، ثمّ الحياة «بحسب الروح»، لإظهار الصراع الذي يدور بينهما في الإنسان الجديد.

+ **الحياة بحسب الجسد**: إنّ لفظ «الجسد» تعريب خاطئ للّفظ اليونانيّ Sarx وهو - يعني «اللحم والدم». إنّ معنى لفظ Sarx هذا سلبيّ وعنصر شرّ في المفهوم المسيحيّ. ولكنّ لفظ Soma الذي

يعني «الجسد» ليس بِشَرّ[٢]، بل يستخدمه بولس للدلالة على الكنيسة جسد المسيح وعلى أعضاء المسيح الأحياء في كنيسته.

وأمّا الحياة **«بحسب الجسد»** - أو بالأدقّ «بحسب اللحم والدم» - فلا تختصّ أوّلًا بالحياة الجسديّة، بل هي - وإن بدا ذلك غريبًا لأوّل وهلة - **بالحياة الروحيّة**: تختصّ الحياة بحسب الجسد أوّلًا بالعلاقة الخاطئة بالله الآب ويسوع المسيح، ذلك بأنّ الإنسان الذي يحيا حياة الجسد هو الإنسان القديم، ويصفه بولس على النحو الآتي: «الجسد ينزع إلى الموت. وأمّا الروح فينزع إلى الحياة والسلام. ونزوع الجسد تمرُّد على الله، فلا يخضع لشريعة الله، بل لا يستطيع ذلك. والذين يسلكون سبيل الجسد لا يستطيعون أن يرضوا الله» (روم ٨/ ٥-٨). وبعبارة أخرى، فالحياة القديمة هي عداوة مع الله، هي الحياة الخالية من الله، هي حياة الإنسان المتروك لنفسه، الذي يبني حياته على ذاته، لا على الله، فلا يرضيه ولا يطيعه[٣]. بهذا المعنى، تكون الحياة بحسب الجسد - «نزوع الجسد» واهتمامه - مرتبطةً بالحياة الروحيّة، بعلاقة الإنسان بالله.

والحياة القديمة تتناول أيضًا **العلاقة بالمسيح**، أي عدم معرفته: «اِذكروا أنّكم كنتم يومئذ من دون المسيح، بعيدين عن رعيّة إسرائيل، غرباء عن عهود الموعد، ليس لكم رجاء ولا إله في هذا العالم. أمّا الآن - وأنتم في المسيح يسوع - فقد كنتم أباعد فصرتم أقارب بدم المسيح (أف ٢/ ١٢-١٣). الحياة بحسب الجسد هي إذًا الحياة بدون المسيح، بدون معرفته، وبلا علاقة به.

وبناء على هذا البُعد الروحيّ، حيث لا علاقة بالله، بل تمرُّد

(٢) إذا كان للجسد، في روحانيّتنا المتداولة، معنى سلبيّ، ومنه «الجنس»، فهذا خطأ. لم يقل بولس ذلك قطّ. وللتعريب الخاطئ دور في ذلك.
(٣) هذه هي بالفعل خطيئة آدم وحوّاء، خطيئة الكبرياء والاستغناء عن الله.

عليه، تظهر الحياة بحسب الجسد في **الحياة الأخلاقيّة**، ذلك بأنّ عدم العلاقة بالله يسبّب انحرافًا في الحياة الأخلاقيّة: «أمّا أعمال الجسد فإنّها ظاهرة، وهي الزنى والدعارة والفجور، وعبادة الأوثان والسحر، والعداوات والشقاق والحميّة والغيظ، والدسيسة والخصام والتشيّع، والحسد والسكر والقصف وما أشبه» (غل ٥/١٩-٢٠)، فضلًا عن «كلّ شراسة وسخط وغضب وصخب وشتيمة وكلّ سوء... والزنى والدعارة والطمع...» (أف ٤/٣١-٥/٢٠).

مختصر الكلام أنّ للحياة الروحيّة في قطعها العلاقة بالله أثرًا في الحياة العمليّة. هذه هي الحياة بحسب الجسد، أو بحسب «اللحم والدم»، حياة من دون الله وما يترتّب على ذلك من حياة بدون أخلاقيّات.

+ **الحياة بحسب الروح**: وأمّا الحياة «بحسب الروح»، فهي الحياة التي يقودها الروح القدس وتختصّ أوّلًا هي أيضًا بالحياة المتعلّقة بالآب والابن كما شرحناها سابقًا، إذ إنّ الروح هو روح الآب والابن: الحياة بحسب الروح هي حياة البنوّة وحياة الخلاص، يلخّصها بولس في هذه العبارة: «اِحسبوا أنتم أنّكم أموات عن الخطيئة، أحياء لله في يسوع المسيح» (روم ٦/١١). هكذا، فللارتباط بالآب والابن تأثير في الحياة الأخلاقيّة، في الموت عن الخطيئة. وهذا ما يُظهِره بولس جليًّا عندما يعدّد «ثمار الروح» إزاء «أعمال الجسد» في السلوك والتصرُّف والسيرة: «أمّا ثمر الروح فهو المحبّة والفرح والسلام وطول الأناة، واللطف ودماثة الأخلاق والأمانة والوداعة والعفاف... إنّ الذين هم خاصّة المسيح قد صلبوا جسدهم وما فيه من أهواء وشهوات» (غل ٥/٢٢-٢٤). «ثمر النور يكون في كلّ صلاح وبرّ وحقّ». ويدخل

بولس في تفاصيل الحياة اليوميّة، فيقول مثلًا: «دعوا الروح يملأكم»، لا المشروبات الروحيّة، موصيًا بالبصيرة في السيرة كالعقلاء لا كالجهلاء. لذلك فهو يدعو الذين نالوا الحياة الجديدة في ختام حديثه أن «لا تُحزنوا روحَ الله القدّوس» (أف ٤/٨-٣١). فالروح القدس هو العامل في داخل الإنسان الجديد، لأنّه «حالّ فيه». وإذا كان الإنسان الجديد لا يعمل بموجب الحياة الجديدة، مُظهرًا ثمار الروح، فإنّه يُحزن الروح القدس.

+ **صراع الجسد/الروح**: بين الروح والجسد نزاع في حياة الإنسان الجديد الأخلاقيّة: «الجسد يشتهي ما يخالف الروح، والروح يشتهي ما يخالف الجسد: كلاهما يقاوم الآخر، حتّى إنّكم لا تعملون ما لا تريدون» (غل ٥/١٧). ويوضّح بولس هذا الصراع العنيف في قوله الشهير: «الذي أريده لا أفعله. وأمّا الذي أرغب عنه فإيّاه أفعل... فالرغبة في الخير هي باستطاعتي، وأمّا فعله فلا. فالخير الذي أريده لا أفعله، والشرّ الذي لا أريده إيّاه أفعل». ويصرخ قائلًا: «ما أشقاني من إنسان! فمَن يُنقذني من هذا الجسد الذي يصير بي إلى الموت؟». ولكنّه سرعان ما يردّ على تساؤله: «الحمد لله بربّنا يسوع المسيح» (روم ٧/ ١٤ت). إن كان كلام بولس هذا في رسالته إلى أهل رومة خاصًّا بحالة الإنسان وهو تحت حكم الشريعة، لا النعمة، أي خاصّ بالإنسان القديم، لا الجديد، غير أنّ الإنسان الجديد يحيا الصراع عينه في داخله، كما يصفه بولس في رسالته إلى أهل غلاطية.

ويجدر بنا أن نتساءل: **كيف يعاني الإنسان الجديد هذا الصراع** وهو خَلْق جديد؟ أللقوى وللحياة القديمة من تأثير فيه؟ الردّ على ذلك أنّ الإنسان، قبل المسيح، كان يتصارع فيه الجسد والروح؛ وأمّا بعد المسيح، فالحياة أصبحت حياة الروح فحسب، إذ إنّ

الروح حالّ في الإنسان الجديد، روح الآب والابن. غير أنّ للقوى أثرًا فيه ولو محدودًا، ويعود ذلك إلى ترك المسيح المنتصر بعضَ الحرّيّة للقوى، وإن كانت حرّيّة محدودة، إلى أن ينتصر عليها انتصارًا تامًّا في مجيئه الثاني؛ وانتصاره بقيامته عربون لانتصاره النهائيّ. ثمّ إنّ للإنسان دوره للعمل في سبيل الحياة بحسب الروح، ذلك بأنّ الخلاص ليس عملًا سحريًّا يعمله الله وحده، **بل على الإنسان أن يتعاون مع الله**، واثقًا برجاء انتصاره بفضل انتصار المسيح وقوّته. لذلك يقول بولس: «أفتخر راضيًا بحالات ضعفي لتحلّ بي قدرة المسيح... إذا ما كنتُ ضعيفًا كنتُ قويًّا». وهذا ما يقوله الربّ يسوع نفسه: «حسبُك نعمتي، ففي الضعف يبدو كمال قدرتي» (٢ قور ١٢/ ٩-١٠). ولقد اختبر بولس طيلة حياته الرسوليّة قوّة المسيح هذه: «أستطيع كلّ شيء بذاك الذي يقوّيني» (فل ٣/ ١٣). وكانت ثقته قويّة بالله الذي «لم يضنّ بابنه»: «إذا كان الله معنا، فمَن يكون علينا؟... فُزْنا فوزًا مُبينًا، ويعود الفضل إلى الذي أحبَّنا... لا شيء بوسعه أن يفصلنا عن محبّة الله لنا في ربّنا يسوع المسيح» (روم ٨/ ٣١ت).

الإنسان الجديد مدعوٌّ إذًا إلى أن يحيا الحياة الجديدة بدون أيّ مساومة مع الحياة القديمة. لذلك يعتبر بولس أنّه يعيش في النعمة وتحت سلطتها، وأنّه غير منقسم «أنطولوجيًّا» بين الحياتين، ولكنّه منقسم بينهما «وجوديًّا»، وفقًا للتمييز بين الصعيد الأنطولوجيّ الذي أسَّسه يسوع المسيح بموته وقيامته، والصعيد الوجوديّ حيث قوى الخير والشرّ الوجوديّة تتنازع الإنسانَ الجديدَ أنطولوجيًّا.

* الحياة في العبوديّة/ الحرّيّة

قيل في بولس إنّه لاهوتيّ الحرّيّة المسيحيّة، لأنّه أرسى

قواعدها وأظهر معانيها ووضّح متطلّباتها. ويمكننا تنظيم فكره في هذا المضمار حول ثلاثة محاور: الأوّل يختصّ بموت المسيح، وهو أنّ المسيح حرّرنا من الشريعة والخطيئة والقوى والموت. وأمّا المحور الثاني فيختصّ بدور الإنسان الجديد الذي حرّره المسيح، فعليه أن يتعاون معه بقوّة الروح القدس في سيرته وسلوكه وتصرُّفه ليحقّق الحرّيّة في حياته. وأمّا المحور الثالث فيتعلّق بحالة الحرّيّة التي يتنعّم بها الإنسان الجديد، وهي ثمرة البنوّة الإلهيّة وخلاص المسيح وإرشاد الروح القدس وتعاون الإنسان. وسنعالج النقطتين الأخيرتين، لأنّ الأولى تتعلّق بعمل المسيح، ونحن في صدد عمل الإنسان.

+ **دور الإنسان الجديد في التحرّر**: على غرار ما قلناه في دور الإنسان الجديد ليجسّد الحياة بحسب الروح، نقول إنّ التحرّر، الذي أتى به يسوع المسيح بموته/ قيامته، يدعو الإنسان الجديد، وقد تحرّر من الشريعة والخطيئة والقوى والموت، إلى أن **يتجاوب مع المسيح**، فيحافظ على التحرّر الذي ناله مجّانًا، وينمّيه، ويحقّقه في حياته الأخلاقيّة. ويقول بولس في هذا الصدد، مُبيّنًا جليًّا دور المسيح ودور الإنسان الجديد الحرّ: «إنّ المسيح قد حرّرنا لنكون أحرارًا. فاثبتوا إذًا ولا تعودوا إلى نير العبوديّة» (غل ٥/ ١). فما ناله الإنسان سرّيًّا بفضل موت وقيامة المسيح، وما اقتبله أسراريًّا في المعموديّة والإفخارستيّا، عليه أن يحياه وجوديًّا في أخلاقيّاته وسيرته، وفي تصرُّفه وسلوكه. وهنا يتدخّل الروح القدس الذي يُدخِل خلاص المسيح وتَحرُّرَه في واقع حياة الإنسان الجديد، مساعدًا ومقَوّيًا إيّاه في اكتساب التحرّر ودمجه في حياته.

لذلك يوصي بولس المؤمنين - بصيغة الأمر - **بأن يعملوا للحفاظ على التحرّر**: «ثقوا في الربّ وفي قدرته العزيزة» - «تسلّحوا

بسلاح الله» - «انهضوا» - «تترّسوا بالإيمان» - «إلبسوا خوذة الخلاص وتقلّدوا سيف الروح، أي كلام الله»... (أف ٦/ ١٠ت).

ويمكن تنظيم كلام بولس هذا في أربعة مواقف حياتيّة: تجنُّب الحياة القديمة - حسن استخدام الحرّيّة - تقبُّل الصليب - الحرّيّة تجاه كلّ شيء.

• **تجنُّب الحياة القديمة**: إنّ الإنسان القديم لا يزال حيًّا - وجوديًّا لا أنطولوجيًّا - في الإنسان الجديد. لذلك يناشد بولس المؤمنين بتجنّب عبوديّة الخطيئة: «نحن، أيّها الإخوة، علينا حقّ، ولكن ليس للجسد لنحيا حياة الجسد، لأنّكم، إذا حييتم حياة الجسد تموتون، أمّا إذا أمتّم بالروح أعمال الجسد فستحيون» (روم ٨/ ١٢-١٣). ويتحدّث بولس عن خبرته الشخصيّة قائلًا: «أقمع جسدي وأُذيقه العبوديّة» (١ قور ٩/ ٢٧). واضح إذًا من كلامه هذا أنّ الروح يثبّت الإنسان الجديد في التحرّر الذي وهبه المسيح إيّاه. ويؤكّد بولس ذلك في كلامه على زاني قورنتس: «أما تعلمون أنّ أجسادكم هي أعضاء المسيح؟ أفآخذ أعضاء المسيح وأجعل منها أعضاء بغيّ؟... أوَما تعلمون أنّ أجسادكم هيكل الروح القدس...؟». إن كان المسيح قد حرّر الجسد من سلطان الخطيئة، فعلى الإنسان الجديد أن يحافظ، بقوّة الروح القدس، على قدسيّة جسده، لأنّه «ليس للزنى، بل للربّ» (١ قور ٦/ ١٢ت). ولكن، إن عمل الإنسان في سبيل أمانة الجسد، فلا يعني ذلك أنّه يعمل أعمالًا إراديّة تؤدّي به إلى «البرّ الذاتيّ» (روم ٥-٧ وغل ٣)، فيبدو وكأنّه يعمل بقوّته الشخصيّة، في حين أنّ الحقّ هو أنّ الله يعمل فيه. وإن كان الإنسان الجديد يتغلّب على أعمال الجسد والحياة بحسب الجسد، فالفضل يعود في ذلك إلى المسيح الذي حرّره منها وإلى الروح القدس الحالّ فيه ليُميتها.

وبوجه عامّ، يحذّر بولس المؤمنين من العودة إلى أعمال الشريعة وقد حرَّرهم منها المسيح، إذ إنّها هي أيضًا من أعمال الجسد: «يا أهل غلاطية الأغبياء... الذي خُطّت نصب أعينهم صورة المسيح المصلوب... ألأنّكم تعملون بأحكام الشريعة نلتم الروح، أم لأنّكم تؤمنون بالبشارة؟ أبلغت بكم الغباوة إلى هذا الحدّ؟ أتنتهون بالجسد بعد ما ابتدأتم بالروح؟...» (غل ٣/ ١ت). ومن ثمّ، فأعمال الشريعة - «الجسد»، وهنا الختان اليهوديّ - لا تبرِّر، بل يسوع المسيح المصلوب يحرّر منها وينال الروحُ للمؤمنين روحَ التحرّر من الشريعة.

وبالتالي، يجب عدم «مراعاة الأيّام والشهور والفصول والسنين» (غل ٤/ ١٠)، ولا الخضوع للنواهي: «لا تأخذ، لا تذق، لا تمسّ، تلك الأشياء كلّها تؤول بالاستعمال إلى الزوال. إنّها وصايا ومذاهب بشريّة... لا قيمة لها» (قول ٢/ ٢٠ت)، لأنّ المسيح قد حرّر من الشريعة، ولا سيّما من الحلال والحرام، فلم يَعُد في الحياة الجديدة من حلال وحرام، والروح القدس هو روح الحرِّيّة لا الحرف(٤).

• **حُسن استخدام الحرِّيّة**: إن كان الأمر هكذا، فهناك خطر يهدّد الإنسان الجديد: هو يظنّ أنّ كلّ شيء مسموح له، بما أنّه في حكم النعمة ولا في حكم الشريعة، في الروح ولا في الحرف، في الحرِّيّة ولا في عبوديّة الحلال والحرام. لذلك يحذِّر بولس: «إنّكم، أيّها الإخوة، قد دُعيتم إلى الحرِّيّة، على ألّا تجعلوا هذه الحرِّيّة

(٤) لم تندمج إلى اليوم روحانيّاتنا الشرقيّة معنى الحرِّيّة الحقيقيّة، بل تظلّ على مستوى «الحلال/ الحرام». إنّ في ذلك استبدالًا للحياة الجديدة أنطولوجيًّا بالحياة الأخلاقيّة، وبعقليّة هي عقليّة شريعة العهد القديم وبعض الشرائع الأخرى، لا عقليّة العهد الجديد والحياة الجديدة.

سبيلًا لإرضاء الجسد» (غل ٥/ ١٣). على الإنسان الجديد إذًا أن يميّز ما هو للخير وما هو لإرضاء الجسد، ما لم يعد المعيار هو الحلال / الحرام، بل أصبح التمييز: هل في فعله منفعة وبنيان؟ ولا: هل هذا مسموح أم لا؟ لذلك يوصي بولس: «كلّ شيء يحلّ لي، ولكن لا ينفعني كلّ شيء» (١ قور ٦/ ١٢). «كلّ شيء حلال، ولكن ليس كلّ شيء بنافع. كلّ شيء حلال، ولكن ليس كلّ شيء يبني» (١ قور ١٠/ ٢٣). فيمكن حسن استخدام الحرّيّة في أن يميّز الإنسان الجديد تمييزًا روحيًا ما هي أعمال الروح وما هي أعمال الجسد، بدل أن يعتمد على ما هو حلال وما هو حرام: فما هو حلال قد لا يفيد ولا يبني، وبالتالي يصبح من أعمال الجسد ولإرضاء الجسد بحسب شريعة الحياة القديمة. لذلك يؤكّد بولس: «دُعيتم إلى الحرّيّة». **الحرّيّة هي المعيار**، وهي تستدعي تمييزًا مستمرًّا، أساسه المحبّة وخدمة الآخرين (غل ٥/ ١٣-١٤).

• **تقبُّل الصليب**: لا يتحرّر الإنسان الجديد بتجنّب حياة الإنسان القديم وبحُسن استخدام الحرّيّة فحسب، بل هناك أيضًا موقف خاصّ بعلاقته بالمسيح في حياته العمليّة. إنّ الإنسان المتحرّر حقيقةً هو ذاك الذي يتقبّل صليب المسيح وينظر إلى حياته بمنظار صليب المسيح؛ وعند بولس كلمة قويّة في هذا الصدد: «صُلب العالم لي وصُلبتُ أنا للعالم» (غل ٦/ ١٤). في قوله هذا تحرُّرٌ من العالم ومن قِيَمه ومن معناه المُزيَّف. فبولس يعدُّ كلّ شيء نفاية من أجل الربح الأعظم وهو يسوع المسيح (فل ٣/ ٥ت).

ويظهر صليب المسيح في محاربة أمور الجسد أيضًا: «إنّ الذين هم خاصّة المسيح قد صلبوا جسدهم وما فيه من أهواء وشهوات» (غل ٥/ ٢٤). هكذا، فالإنسان الجديد هو الذي يصلب جسده كما صُلب جسد المسيح وجسدُ الخطيئة. إنّ الإنسان الجديد

حرٌّ تجاه جسده ومتطلّباته الشهوانيّة. ويظهر صليب المسيح في تحمُّل **الشدائد** أيضًا: «قد امتلأتُ بالعزاء وفاض قلبي فرحًا في شدائدنا كلّها» (٢ قور ٧/ ٤). الإنسان الجديد هو الذي يواجه الشدائد والآلام بحرّيّة تجاهها كما فعله المسيح، وذلك لأجل جسده وهو الكنيسة (قول ١/ ٢٤).

• **الحرّيّة تجاه كلّ شيء**: يسعى الإنسان الجديد في حياته اليوميّة ليصبح حُرَّ القلب والفكر، حُرًّا تجاه الأشياء والأشخاص. وتتمثّل حرّيّة قلبه بأنّه يتحمّل كلّ ما يسيء إلى سمعته: «... نُلعَن فنبارِك، نُضطهد فنحتمل، يُشنَّع علينا فنردّ بالحُسنى. صرنا شبه كناسة العالم ولا نزال نفاية الناس أجمعين» (١ قور ٤/ ١٠-١٣ و٢ قور ٦/ ٤-١٠). وهو حرّ تجاه **كلّ ما كان يفخر به** في حياته القديمة: «... ما كان من ربح لي، عددتُه خسرانًا من أجل المسيح، بل أعدّ كلّ شيء خسرانًا من أجل الربح الأعظم، ألا وهو معرفة ربّي يسوع المسيح. من أجله خسرتُ كلّ شيء وعددت كلّ شيء نفاية لأربح المسيح...» (فل ٣/ ٥-١٠).

كما أنّه حُرّ تجاه **الحبّ البشريّ**: «غير المتزوّج يصرف همّه إلى أمور الربّ والوسائل التي يُرضي بها الربّ. والمتزوّج يصرف همّه إلى أمور العالم والوسائل التي يُرضي بها امرأته، فهو منقسم». بل إنّه ينصح المتزوّجين: «الذين لهم نساء فليحيوا كالذين لا نساء لهم...»، وذلك إذ «إنّ الزمان يتقاصر» (١ قور ٧)، «كلّ شيء يحلّ لي، ولكنّي لا أدع شيئًا يغلب عليّ» (١ قور ٦/ ١٢). فالإنسان الجديد إنسان حرّ القلب بحرّيّة تامّة تجاه الأشخاص والأشياء.

وإنّه يجعل نفسه حرًّا **ليربح الآخرين للمسيح**: «مع أنّي حرّ لدى الناس، فقد جعلتُ من نفسي عبدًا لجميع الناس لكي أربح أكثرهم. فصرتُ يهوديًّا لأربح اليهود، وصرتُ لأهل الشريعة من

أهل الشريعة... لأربحهم... وصرتُ للضعفاء ضعيفًا لأربح الضعفاء... وأفعل هذا كلّه في سبيل البشارة» (١ قور ٩/١٩-٢٣). هذه هي صورة الإنسان الجديد، الإنسان الحرّ لأجل المسيح.

هذا الإنسان الحرّ حرّ **الفكر** أيضًا، لأنّ فكره فكر الربّ نفسه: «الإنسان الروحانيّ يحكم في كلّ شيء ولا يحكم فيه أحد. فمَن الذي عرف فكر الربّ ليُرشده؟ وأمّا نحن فلنا فكر المسيح» (١ قور ٢/١٥-١٦).

وخلاصة كلام بولس أنّ الإنسان الجديد يجاهد مع الربّ لكيما يتحرّر من جميع القيود ويصبح إنسانًا **حرًّا لأجل الربّ**. إنّه يصل إلى أن يكون حرًّا تجاه كلّ ما ليس هو الربّ، وتجاه كلّ ما ليس هو الحياة الجديدة. فهو يحيا الحرّيّة الحقيقيّة. وحالة الحرّيّة هذه علينا أن نُظهرها ختامًا لجولتنا في فكر بولس في الحرّيّة المسيحيّة.

+ **حالة حرّيّة الإنسان الجديد**: في إطار كلّ ما سبق، يمكن القول بأنّ الإنسان الجديد، الإنسان الحرّ، هو ابن الوعد الذي وعد الله به إبراهيم من سارة المرأة الحرّة (غل ٤/٢٦ت). **الإنسان الجديد مدعوٌّ إلى الحرّيّة** (غل ٥/١٣)، «حرّيّة أبناء الله» (روم ٨/ ٢١)، ذلك بأنّ الحرّيّة المسيحيّة أساسها البنوّة الإلهيّة: لأنّ الله آب، فالإنسان ابنه، ابن حرّ؛ كان عبدًا للخطيئة، فأصبح خادمًا للبرّ الذي يؤول إلى القداسة (روم ٦/ ١٥)؛ كان عبدًا لشريعة الخطيئة، فأصبح خادمًا لشريعة الله (روم ٧/ ٢٥).

والإنسان الجديد خادم للمسيح فيُرضي الله والناس هكذا (روم ١٤/ ١٨). بل إنّه يحيا للمسيح: «كلّ شيء لكم، وأنتم للمسيح،

والمسيح لله» (١ قور ٣/ ٢٢-٢٣). والروح القدس، الذي ينال التبنّي للإنسان الجديد، يجعل منه وارث الله وشريك المسيح في الميراث (روم ٨)؛ كما أنّه يفيض في قلبه المحبّة (روم ٥/ ٥)، المحبّة المقرونة بخدمة الآخرين (غل ٥/ ١٣ت و١ قور ٩/ ١٩ وروم ١٣/ ٨ت). في ذلك تكمن حرّيّة الإنسان الجديد، فهو الذي يحيا البنوّة الإلهيّة والأخوّة بالمسيح والمحبّة للآخرين. هو الذي يقوده الروح القدس في العلاقة بالآب والابن والإخوة (روم ٨/ ١-٢٧). لذلك يقول بولس: «حيث يكون روح الربّ، تكون الحرّيّة» (٢ قور ٣/ ١٧). الروح القدس هو حرّيّة الإنسان الجديد المتّصل بالآب والابن والإخوة. هذا مختصر كلام بولس على الإنسان الجديد الذي يحلّ فيه الروح القدس.

ثالثًا: سرّ المسيحيّ والله الآب

تتّجه حياة الإنسان الجديد كلّها نحو الآب والمجد الآتي: كما أنّها تنطلق من الآب بالخلق والتبنّي، تنتهي كذلك إليه. وبين البداية والنهاية، تكمن الحياة الجديدة، حيث يتوجّه الإنسان الجديد إلى الآب في الصلاة، ويحيا لأجل الآب وفي الآب ونحو الآب. إنّ هذه الأحرف تكوّن عناصر الحياة الجديدة في علاقتها بالآب، نتحرّى عنها الآن، بعد حديثنا في علاقة الإنسان الجديد بالمسيح وبالروح القدس.

* الحياة الجديدة «من» الآب

تنبع كلّ حياة من الآب. هذا هو عصب العهد القديم والجديد، وفكر بولس الذي يُظهر ذلك في رسالته إلى رومة خاصّةً. ولكن ما يميّز فكر بولس هو فكرة البنوّة: الإنسان الجديد هو الذي

ينال له يسوع المسيح التبنّي الإلهيّ: «قدَّر لنا أن يتبنّانا بيسوع المسيح» (أف ١/ ٥)، إذ يصبح الإنسان الجديد مشتركًا في بنوّة المسيح: «دعاكم إلى مشاركة ابنه ربّنا يسوع المسيح» (١ قور ١/ ٩)، يسوع المسيح هذا الذي يصبح «بِكرًا لإخوة كثيرين» (روم ٨/ ٢٩)، أبناء الآب[٥]. ويحثّ بولس المسيحيّين على الاقتداء بالله كأبناء: «اِقتدوا بالله على مثال الأبناء الأحبّاء» (أف ٥/ ١-٢).

والإنسان الجديد هو الذي تتحقّق وتظهر فيه البنوّة بفضل الروح القدس: «الذين ينقادون إلى روح الله، يكونون أبناء الله حقًّا». والروح يشهد مع الآب بأنّ الإنسان ابنُ الله لأنّ الروحَ روحُ الله (روم ٨/ ١٤ت وراجع غل ٤/ ٦.

ومن ثمّ، فالحياة الجديدة هي أساسًا حياة البنوّة: الآب يتبنّى، والإنسان يحيا بحسب هذا التبنّي. ومصدر الحياة الجديدة هو الله الآب بيسوع المسيح والروح القدس. ومحرّك الحياة الجديدة هو الآب أيضًا، كما أنّ مضمونها هو علاقة البنوّة.

ويترتّب على ذلك أن يثق الإنسان الجديد بأبيه ويتّكل عليه، لا على نفسه (٢ قور ١/ ٩)، ويتقرّب إلى الله مُطمئنًّا (أف ٣/ ١٢) لأنّ الآب أبوه.

ومن هذا المنطلق بوسعنا أن نسبر أغوار فكر بولس في البنوّة الإلهيّة.

*** الحياة الجديدة «إلى» الآب**

تتحقّق الحياة الجديدة في الصلاة إلى الآب، ذلك بأنّ الصلاة

---

(٥) المسيح بالطبعة الإلهيّة، والبشر بالتبنّي الإلهيّ. والأبوّة البشريّة نفسها مصدرُها الآب: «منه كلّ أبوّة» (أف ٣/ ١٥).

في رسائل بولس موجّهة دائمًا إلى الآب، لا إلى الابن أو إلى الروح: إنّ المسيح وسيط بين الإنسان والله (١ طيم ٢/ ٥ وأف ٣/ ١٢)، وبين بولس والمسيح مودّة، والروح يجعله يصلّي (روم ٨/ ٢٦)، لكنّ الصلاة موجَّهة إلى الآب بالابن وفي الروح.

ويميّز بولس في الصلاة الأنواع الآتية:

+ **صلاة الشكر والحمد**: قول ٣/ ١٦ت و٢ قور ١/ ٣ و١١/ ٣١ و١ قور ١٠/ ٣٠ وأف ١/ ٣ت. ويستهلّ رسائله بها.
+ **صلاة الشفاعة**: قول ٢/ ٩ وفل ١/ ٩ و٢ تس ٣/ ٢ و٢ قور ١٣/ ٧. وهو يتشفّع من أجل المؤمنين لازدياد إيمانهم ورجائهم ومحبّتهم.
+ **صلاة التأمّل**: في أفسس وقولوسي خاصّةً. يكشف الله لبولس ذاته (٢ قور ١٢/ ١ت) و«سرّ المسيح»، لكنّ بولس يتعمّق فيه بتأمّله، مدركًا هكذا «ما هو العرض والطول والعلوّ والعمق» و«محبّة المسيح التي تفوق كلّ معرفة» (أف ٣/ ١٤ت)[٦].

*** الحياة الجديدة «لأجل» الآب**

وتتميّز أيضًا الحياة الجديدة بأنّها حياة لله، لا للذات. إنّ المسيح بموته وقيامته جعل الإنسان الجديد يحيا حياته، وبالتالي يقول بولس: «اِحسبوا أنتم أنّكم أموات عن الخطيئة، أحياء لله في يسوع المسيح». وليست الحياة الجديدة مِلكًا لله بفعل الخلق فحسب - «الأرض وما عليها للربّ» (مز ٢٣/ ورد في ١ قور ١٠/ ٢٦) - ولكن بفضل المسيح خاصّة: «في يسوع المسيح»: الإنسان الجديد يحيا لأجل الله في المسيح. وجسده «ليس هو للزنى، بل للربّ» (١

---

(٦) ثمّة فرق في التعبير بين بولس ويوحنّا: يتأمّل بولس بذهنه، في حين أنّ يوحنّا يشاهد بقلبه وحواسّه (راجع مثلًا ١ يو ١/ ١ت).

قور ٦/ ١٢).

ويظهر هذا في حياة الإنسان الجديد كلّها. يقول بولس في هذا الصدد: «إذا أكلتم أو شربتم أو مهما فعلتم، فافعلوا كلّ شيء لمجد الله» (١ قور ١٠/ ٣١) - «مهما يكن لكم من قول أو فعل، فليكن باسم الربّ يسوع تحمدون به الله الآب» (قول ٣/ ١٧).

إذن الحياة الجديدة حياة كلّها لأجل الله الآب ولتمجيده وحمده، كما أنّ يسوع المسيح نفسه - الإنسان الجديد - مات وقام وتمجّد «تمجيدًا لله الآب» (فل ٢/ ١١). والله خَلقَ، بل وتبنّى البشريّة «لحمد نعمته السنيّة» (أف ١/ ٦).

* الحياة الجديدة «في» الآب

ويخطو بولس خطوة أُخرى تصل إلى أعماق الله، ذلك بأنّ قمّة الحياة الجديدة تكمن في أنّها «مُحتجَبة مع المسيح في الله» (قول ٣/ ٣). لا تظهر حياة الإنسان الجديد في الخارج فحسب، بل في الداخل أيضًا، إنّها حياة باطنيّة. ليست حياة عمليّة فحسب، بل إنّها حياة روحيّة أيضًا، حياة سرّيّة، حياة اتّحاد بالآب. الإنسان الجديد إنسان يحيا في الآب.

ويجدر أن نوضّح أنّ بولس لا يقول: «الحياة عندي هي الآب»، بل «الحياة عندي هي المسيح» (فل ١/ ٢١)، ذلك بأنّ الاتّحاد المتطابق يتمّ بين الإنسان الجديد والمسيح بنبرة من المودّة. غير أنّ اتّحاده بالله الآب - الذي لا وجه له ولم يتجسّد، بل يظلّ الإله المتعالي - اتّحاد غير متطابق، هو اتّحاد يظلّ فيه التمييز واضحًا.

ويجدر أيضًا أن نلاحظ أنّ بولس يقول لنا إنّنا في الآب، ولا

يقول ما وضعه يوحنّا على لسان يسوع: إنّ الآب فينا ويسكن فينا. فلاهوت يوحنّا يُظهر جليًّا وحدة الآب والابن - «أنا والآب واحد» (يو ١٠/ ٣٠) - والآب في الابن والابن في الآب (يو ١٤/ ١٠)، وكذلك تلميذ يسوع هو في الآب والابن، والآب والابن هما فيه، وهما يجعلان منه سكناهما (يو ١٤/ ٢٣). وأمّا بولس فيُظهر الاتّحاد في أنّ الإنسان الجديد هو في الآب، ولا الجانب الآخر، أي أنّ الآب فيه. ولن يتمّ ذلك إلاّ في نهاية الأزمنة ومع الجميع، حيث يكون «هو فيهم جميعًا» (أف ٤/ ٦)، «يكون كلّ شيء في الجميع» (١ قور ١٥/ ٢٨)، و«يعمل كلّ شيء في جميع الناس» (١ قور ١٢/ ٦). إذن «الآب في» تعبير لا يختصّ بالإنسان الجديد في حياته الأرضيّة، بل يختصّ بالبشريّة جمعاء في آخر الزمان. وأمّا الإنسان «في الله»، فيختصّ بالحياة الجديدة.

*** الحياة الجديدة «نحو» الآب**

أفضت بنا الفكرة الأخيرة إلى «المجد الآتي» (روم ٨/ ١٨ت): «الخليقة تنتظر بفارغ الصبر تجلّي أبناء الله... ستُعتق من عبوديّة الفساد، لتشارك أبناء الله في حرّيّتهم ومجدهم. فإنّنا نعلم أنّ الخليقة جمعاء تئنّ إلى اليوم من آلام المخاض، وليست وحدها، بل نحن الذين لهم باكورة الروح نئنّ في الباطن، منتظرين التبنّي وافتداء أجسادنا»: الحياة الجديدة، التي منطلقها هو الآب، تتّجه وتُتوَّج عند الآب، والذين لهم باكورة الروح ينتظرون مجد الآب: التبنّي الكامل والفداء الكامل.

وعند **المجيء الثاني المجيد**، حيث يخضع المسيح للآب الذي أخضع له كلّ شيء، حينذاك سيأتي «من بعد (المسيح) الذين يكونون خاصّة المسيح»، أي كلّ إنسان جديد (١ قور ١٥/ ٢٠ت و١

تس ٤/ ١٣ت). هكذا فالإنسان الجديد هو الذي ينتظر خضوع كلّ شيء للآب الذي يصبح «كلّ شيء في الجميع».

وإنّ هذا الانتظار رجاء ثابت لا يتزعزع. إنّه رجاء لأنّه «إذا شوهد ما يُرجَى، بَطُل، وكيف يرجو المرء ما يشاهده؟ ولكن، إذا كنّا نرجو ما لا نشاهده، فبالصبر ننتظره» (روم ٨/ ٢٤). هكذا، فالمجد الآتي وخضوع كلّ شيء للآب موضوعُ رجاء عند الإنسان الجديد. وإنّ هذا الرجاء ثابت فيه لأنّه له «باكورة الروح» (روم ٨/ ٢٣)، «عربون الروح» (٢ قور ٥/ ٥)، وبالتالي لا يراود أيُّ شكٍّ الإنسانَ الجديدَ لأنّه نال الروح والخلاص. هكذا، يجمع بولس حقيقتين: الرجاء فعدم الإتمام من جهة، العربون والإتمام من جهة أُخرى: «لنا الخلاص، ولكن في الرجاء» (روم ٨/ ٢٤). الإنسان الجديد يحيا هذه الحقيقة الواحدة المزدوجة: خلاصه قد تمّ/ لم يتمّ بعد، قد تحقّق/ لم يتحقّق بعد (déjà / pas encore). ليست إذًا حقيقة الحياة الجديدة أن يكون الخلاص قد حدث، بل أن لا يزال يحدث في حياة الإنسان الجديد، بل في الخليقة جمعاء. لذلك نجد عند بولس تعابير تَظهر في أوّل وهلة متناقضة، غير أنّها متكاملة فعلًا بالمعنى الذي أوضحناه: يقول مثلًا بمعنى تحقيق الخلاص: «قُمتم مع المسيح... حياتكم محتجبة مع المسيح في الله» (قول ٣/ ١ت) - «الله أحيانا مع المسيح... فأقامنا معه وأجلسنا في السموات في المسيح يسوع» (أف ٢/ ٥-٦). ولكنّه يقول بشأن عدم تحقيق الخلاص بعد: «إذا كنّا قد متنا مع المسيح، فإنّنا نؤمن بأنّنا سنحيا معه» (روم ٦/ ٨).

فالقيامة تمّت/ لم تتمّ تمامًا في حياة الإنسان الجديد. الإنسان الجديد يحيا من الآن القيامة بقوّة الروح القدس، تمجيدًا لله الآب، إلاّ أنّها ستكتمل اكتمالًا في الحياة الأبديّة، في المجد الآتي حيث يصبح الآب «كلّ شيء في الجميع». فحياة المسيحيّ، وحلول

الروح القدس في حياته الجديدة، ليس هما إلاّ عربونًا وباكورةً لحياته الآخرة.

الخاتمة

نستخلص من هذه الدراسة أنّ حديث بولس يتمحور حول المسيح، ويمتدّ إلى الروح القدس، ويكتمل بالله الآب. **ففكر بولس اللاهوتيّ فكر بنيتُه ثلاثيّة**: المسيح - الروح - الآب. غير أنّ الآب يظلّ هو النهاية، نهاية جميع الأشياء، وذلك بالرغم من مودّة بولس للمسيح: كلّ شيء منه وكلّ شيء إليه يعود. الله الآب أرسل ابنه كما أرسل روحه روح ابنه؛ وهما يقودان البشريّة إلى الآب. الله الآب مصدر الإنسان الجديد ونهايته. الله الآب مصدر الحياة الجديدة، حياةِ البنوّة، وهو نهايتها؛ وقد أرسل ابنه وروحه ليحقّقا مسيرة البشريّة من مصدرها إلى نهايتها.

٧ - سرّ الشخص بين الهُويّة والغيريّة

المقدِّمة

تنطلق مُقاربتنا هذه من الله، فهي إذًا مقاربة «ثِيُولوجيّة». وهي تخطو خطوة إذ تُوضِّح علاقة الله بالإنسان، فهي مقاربة «إيقونوميّة». وهي تتناول - بناءً على ما سبق - علاقة الإنسان بالإنسان، فهي مقاربة «أنثروبولوجيّة». هذا هو خطابنا اللاهوتيّ - الإنسانيّ في أبعاده الثلاثة.

ونضع خطابنا هذا في مُحيط الشرق الأدنى، بحثًا منّا عن خطاب لاهوتيّ - إنسانيّ مُحيطيّ يُعبِّر عن وضعنا الشرقيّ العربيّ(*).

(*) عُرضت هذه المُداخلة في ندوة «الشرق الأدنى بين الهُويّة والغيريّة» التي نظّمها اليسوعيّون في بكفيّا - لبنان من ١ إلى ٣ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠. نُشرت في مجلّة المشرق، ٧٥-١/٢٠٠١، في ملفّ جمع بعض مُداخلات الندوة.

أوّلًا: «الثيولوجيا»
أي الهويّة/الغيريّة في الله

* هويّة الله

عندما كشف الله ذاته لموسى وقال له: «أنا هو مَن هو» (خر ٣/١٤)، فقد أوحى له بالفعل هويّتَه الذاتيّة، أي صميمَ هويّته الثيولوجيّة. وفي إنجيل يوحنّا، عبّر يسوع عن هويّته الإلهيّة إذ ردّد مرارًا: «أنا هو» (يو ١٨/٥//). ويمكن الإضافة أنّ إله الإسلام هو إله الهويّة المطلقة (راجع سورة الإخلاص). إنّ هذه التعابير الثلاثة تأكيد تسامي الله وتعاليه المطلق، كما أنّها اعترافٌ من لدن الإنسان بأنّ الله هو الله، كما أوحاه بنفسه للإنسان، لا كما يتصوّره الإنسان أو يبحث عنه أو يرغب فيه.

* غيريّة الله

إلاّ أنّ الله يكشف جانبًا آخر من ذاته، وهو جانب «المحبّة» (١ يو ٤/٨). ففي صميم هويّته المطلقة هذه، تكمن غيريّته المطلقة: الآب هو أبو ابنه الوحيد الحبيب، والابن هو ابن أبيه، والروح هو روح الآب والابن. وبتعبير آخر، فالآب هو انفتاح (ex-tasis) كامل على ابنه، والابن على أبيه، وتبادلُ الانفتاح هذا إنّما هو الروح. وعليه، فيمكن تعريف هويّة كلٍّ من الأقانيم الثلاثة بأنّها غيريّة، وبأنّها في علاقة جذريّة مطلقة. فلا هويّة بدون غيريّة، ولا هويّة بدون علاقة غيريّة. فهويّة الله تطابق غيريّته على نحو تامّ وكامل. وقد قال الفيلسوف الفرنسيّ غاستون باشْلارْ: «في البدء كانت العلاقة».

ثانيًا: «الإيقونوميا»
أي علاقة الله/الإنسان

*** الله أساس هويّة/غيريّة الإنسان**

من غيريّة الله - وهي مطلقة في ما بين الأقانيم الثلاثة - تفيض الخليقة - وهي بمثابة شكل آخر لغيريّة الله - فيضًا غير ضروريّ ولكنّه نابع من محبّته. فمصدر هويّة/غيريّة الإنسان هو الله، وهويّة/غيريّة الله تؤسّس هويّة/غيريّة الإنسان. لنحلّل ذلك عن كثب:

*** الإنسان خليقة الله وصورته**

عندما خلق الله الإنسان قال: «لنصنع الإنسان على صورتنا كمِثالنا»، ولم يقل ما قاله في سائر المخلوقات: «ليكن...» (راجع تك ١). ومعنى ذلك أنّ الله يؤسّس **هويّة الإنسان كخليقة** من جهة، **وغيريّته كصورة له**. وهذه الغيريّة تضع الإنسان في علاقة بالله يؤكّدها الحوار بينهما (راجع تك ٢).

فإنّ الفعل العِبريّ «بَرَى» - ومعناه «خَلَق» - يتضمّن فكرة «الانفصال»، أي أنّ الله، عندما يخلق الإنسان، يخلق كائنًا **مختلفًا** عنه كلّ الاختلاف، الأمر الذي يؤكّد تسامي الله المطلق، إذ إنّ الإنسان مختلف كلّيًا عن الله. إلاّ أنّ غيريّة الله المطلقة هذه تُكمّلها «صورةُ الله» التي تجعل غيريّة الإنسان هذه واختلافه هذا، لا وضعًا بشريًا ظاهريًا، ولا علاقة بالله خارجيّة، بل تؤسّس **علاقة حميمة** تجمع الإنسان بالله. وعليه، فالحديث يجرُّنا إلى أن نُقرّ بأنّ الإنسان هو جوهرًا وأساسًا مختلف عن الله/ مُشابه لله، وذلك في آن واحد. ويظهر هذا الشبه/الاختلاف في كون الإنسان «ذكرًا وأُنثى» (تك ١/ ٢٧): فما يجمعه الله في ذاته يخلقه في الإنسان منفصلًا، ذلك بأنّ

هناك الذكر وهناك الأنثى، وكلاهما يكوِّنان معًا صورة الله ويحقِّقان معًا شَبهه.

وإذا عبَّرنا عن هذه الحقيقة تعبيرًا فلسفيًّا، فاستعنّا بعبارة ديكارت المشهورة: «أفكِّر، إذًا أنا موجود»، اعتبرنا الله يقول للإنسان: **«أنا موجود، إذًا أنت موجود»**، واعتبرنا الإنسان يقول من جهته لله: **«أنت موجود، إذًا أنا موجود»**. وبتعبير لاهوتيّ، يمكن القول بأنّ الله يخلق الإنسان وبأنّ الإنسان يقتبل ذاته من الله، على صورة الابن الأزليّ الذي يقتبل ذاته من الآب[1]. وفي ما نحن بصدده، **فهويّة الإنسان هي أساسًا وجوهرًا نابعة من «آخر»** - وهو الله - الذي يجسِّد غيريّته الأزليّة المطلقة في فعل الخلق الزمنيّ هذا.

أضف إلى ذلك أنّ الله، إذ يخلق الإنسان، يقصد أن يُدخله في علاقة شخصيّة به، ما لا يقوم به مع أيّة خليقة أُخرى: عندما أوحى الله لموسى **بهويّته المطلقة** - «أنا هو مَن هو» - أوحى له **غيريّته العلائقيّة** أيضًا: «أنا إله آبائكم» (خر ٣/ ١٥). ومعنى ذلك أنّه، بقدر ما تثبت الهويّة، تنبثق الغيريّة وتترسّخ، وبالتالي فلا غيريّة بلا هويّة. وفي داخل هذه العلاقة الغيريّة التأسيسيّة، نشأ **الاختيار والعهد**، وهما اسمان تاريخيّان آخَران للعلاقة الغيريّة التي تجمع الإنسان بالله.

ولا يختلف العهد الجديد عن العهد القديم عندما يقول بولس إنّنا مخلوقون **«في المسيح»** و**«به»**، وذلك في صميم علاقة الآب بالمسيح، وفي داخل علاقة الآب الذي يلد ابنه (**«في»** المسيح) ويُشركه في الخلق (**«بـ»** المسيح). كما أنّنا مخلوقون **«نحو»** المسيح و**«لـ»** المسيح (قول ١/ ١٦) في اتّجاه هو بمثابة انجذاب مطلق

---

(١) في معنى «الاقتبال»، راجع الفصل ٥: «البروتولوجيا».

ووجوديٌّ وإسكاتولوجيّ معًا[٢].

*** بين البرّانيّة والجُوّانيّة (Extériorité/Intériorité)**

يركّز العهد القديم على أنّ علاقة الله بالإنسان **علاقة برّانيّة**، بالرغم من بعض النبرات التي تُعبّر عن الحبّ، حبّ الأب والأمّ أو الزوج، وذلك في إطار الاختيار والعهد. وتلك العلاقة تُحافظ على تسامي الله المطلق. وليس من باب المصادفة أنّ الفيلسوف اليهوديّ المعاصر عمّانوئيل لِفِناسْ أضاف إلى عنوان كتابه المشهور **الكُلّيَّة واللامحدوديّة** عبارة: «دراسة في البرّانيّة» (*Totalité et Infini-Essai sur l'extériorité*).

والعهد الجديد أيضًا يحترم تمامًا تسامي الله هذا ويقرُّ بهذه العلاقة البرّانيّة، لأنّ الله خالقٌ والإنسان مخلوق، بدون «ذوبان» بينهما أو «فيض» من أحدهما، بل أحدهما «مُقابل» الآخر. غير أنّه يؤكّد في الآن عينه **جُوّانيّة العلاقة**، وأنّ علاقة الإنسان بالله الجُوّانيّة هي في داخل العلاقة الثالوثيّة - وهذا هو معنى الخلق «في» و«بـ» و«نحو» و«لـ» الابن - ويقصد العلاقةَ الجوّانيّة بينهما التي يصفها يوحنّا الإنجيليّ بتعبيرَي «**السُّكنى**» و«**الشَّرِكة**»: الله في الإنسان والإنسان في الله؛ ويصفها بولس الرسول بعبارتَه «**الله كلّ شيء في الجميع**» (١ قور ١٥/١٨//).

وعليه، فإن تنشأ هويّة الإنسان من فعل **الخلق الإلهيّ البرّانيّ**، فهي تنمو في كونها «على صورة الله كمثاله»، وكذلك في فعل **الاختيار والعهد**، لتكتمل في جُوّانيّة السُّكنى والشركة وهما ثمرة **التجسُّد الإلهيّ**. وإنّ جدليّة البرّانيّة/الجوّانيّة ستظهر وتتعمّق في تحاليلنا اللاحقة.

---

(٢) في كلّ ذلك، راجع المرجع السابق، بالإضافة إلى فقرة «التليولوجيا».

* **الجُوّانيّة والاستماع**

ولقد عبّر اللاهوتيُّ نيقولا الكوزيّ في القرن الخامس عشر عن الجوّانيّة هذه بقوله: «تدعوهم ليسمعوك، وإذ يسمعونك يكونون». إنّ هذا القول خير تعبير عن غِنى العلاقة الجُوّانيّة، ذلك بأنّ الخلق هو في سبيل علاقة بالله الذي يدعو الإنسان إلى الوجود وإلى الدخول في علاقة شخصيّة به.

وإذا اعتمدنا على معنى لفظ «شخص» باللغة اللاتينيّة (Persona)، وجدنا أنّه قد يحوي معنى السَّمع (Sono). فيتميّز الشخص فعلًا بأنّه كائن يسمع ويُسمَع. وقد ردّد العهد القديم دعوة الله: «شِمَعْ إسرائيل» («اسمع، يا إسرائيل»)، كأنّ أساس علاقة الشعب المختار بإلهه مبنيٌّ على الاستماع، على الإصغاء إلى كلمة الله. وبقدر ما يسمع الله شعبه («سمعتُ صراخ شعبي...»: خر ٣/ ٧ت)، فالعلاقة التي تربطهما هي حوار بينهما (باليونانيّة Dia-logos) يعتمد أساسًا على الكلمة (Logos)، أي الابن الأزليّ المتجسّد. فقوام الشخص هو في نهاية الأمر أن يستمع إلى صوت الله وهو يدعو - في «كلمته» - الإنسانَ إلى الوجود وإلى العلاقة الشخصيّة به.

وممّا يُبرز هذه السمة المسيحيّة مَثلٌ مضادٌّ في الإسلام المعاصر: قد تصوّر الأديب توفيق الحكيم في شيخوخته، في السنة ١٩٨٢، حوارًا يدور بينه وبين الله. فصادرت السلطات الأزهريّة المتمثّلة بالشيخ الشعراويّ هذا الحوار، وقد اعتبرت أنّ الإنسان بوُسعه أن يخاطب الله في الصلاة والدعاء، وأمّا الله فهو لا يُخاطب عامّةَ البشرّ وإنّما الأنبياء فقط.

* **الجُوّانيّة والرؤية**

ويستدعي فعلُ الاستماع فعلَ الرؤية. فالرغبة في «رؤية الله»

تسكن في عمق أعماق الإنسان المخلوق على صورة الله كمِثاله: ما برح موسى والأنبياء والمرنِّمون يلتمسون من الله أن يُريهم وجهه وألّا يحجبه عنهم. وقد تحقّقت هذه الرغبة الدفينة عندما تجسّد الله - الكلمة، وما التجسُّد - في نظر الآباء الشرقيّين - سوى إصلاح الخليقة. لذا هتف يوحنّا الإنجيليّ: «رأينا مجده، مجد الآب لابن وحيد ملؤه النعمة والحقّ» (يو ١/ ١٤). وعندما أراد بولس أن يصف مستقبل الإنسان الإسكاتولوجيّ، استعان بعبارات الرؤية: «حينذاك تكون رؤيتنا وجهًا لوجه» (١ قور ١٣/ ١٢. راجع ١ يو ٣/ ٢).

وإنّ اللفظ اليونانيّ Prosopon، أي «الشخص»، مكوَّن من الفعل Orao، أي «رأى». وهكذا، فمن مقوّمات الشخص الرؤية. والإنسان مدعوٌّ إلى أن يرى الله الذي يراه على صورته كمِثاله. وأساس الرؤية البشريّة هي هذا التبادل في الرؤية بين الله والإنسان. وليس من باب المصادفة ما يُولي لِڤناس «الوجهَ» من قيمة وأهمِّيَّة في فلسفته الأنثروپولوجيّة، ذلك بأنّ الوجه يدعو إلى تشييد علاقة شخصيّة فيها التواصل والتبادل، كما أنّها تُعبِّر عن الرغبة في الآخر.

وقد يهدِّد وجهُ الله الإنسانَ: عندما عاصى آدم وحوّاء وصيّة الله، وقد تجاوزا بذلك وضعهما كمخلوقَيْن، سألهما الله: «أين أنت؟» (تك ٣/ ٩). وعندما قتل قايين أخاه هابيل سأل الله القاتل: «أين أخوك؟» (تك ٤/ ٩). غير أنّ هذا التهديد ما كان حُكمًا وإدانة، بل رغبة في الخلاص. ولذلك، فالإدانة هي بمثابة فعل غيريّة يدين الهويّةَ المخطئة؛ وأمّا الخلاص - «وجه الله» - فهو يُعيد إلى الهويّة أصلها.

وفي هذا المضمار أيضًا يمكننا المقارنة باليهوديّة والإسلام لإبراز ما يميِّز المسيحيّة عنهما. فهما قد حاربا حربًا شعواء تصوير الله وملائكته وأنبيائه، مقاومةً منهما لمحيطهما الوثنيّ الذي كان يعبد

الأصنام. وأمّا المسيحيّة، ولا سيّما المسيحيّة الشرقيّة، فهي تعتبر الإيقونات - وهي تمثّل وُجوهًا - استباقًا لرؤية الله في الأبديّة. وإنّما عُمدة هذه الوجوه هي وجه الابن الذي يجسّد الله الأبديّ: «هو صورة الله غير المرئيّ» (قول ١/ ١٥).

*** السرُّ المسيحاويّ (Mystère christique)**

نلمس هنا ذروة الهويّة/ الغيريّة المبنيّة على السرّ المسيحاويّ، أي سرّ العلاقة الحميمة بين الله والإنسان، يسمّيه الفلاسفة «المُفارَقة»، ويصفها بولس بـ«العِثار» و«الحماقة» (راجع ١ قور ١/ ١٧-٣/ ٤).

إنّ هذه العلاقة وضعٌ مُمكن بفضل **تجسُّد الله**، حيث **يصبح الله إنسانًا** (يو ١/ ١٤)، **ويُصبح مُشابهًا للإنسان** (فل ٢/ ٦). وعليه، فلم يقتصر الوضع الإلهيُّ والإنسانيُّ على أنّ الإنسان هو على صورة الله كمثاله، بل أصبح اللهُ هو على صورة الإنسان. وإنّ ذلك **انقلابٌ جدليٌّ** بتمام معنى العبارة: إن **أصبحت غيريّة الله** - بفعل الخلق - وضعًا دمجه دمجًا باطنيًّا عميقًا ملازمًا له، فقد أصبحت له - بفعل تجسُّده - **هويّةٌ جديدة**، إن صحّ هذا التعبير الذي، إن عبّر عن شيء، فعن جدِّيّة فعل التجسُّد. وقد سبق أن عبّر هيلاريوس البُواتِياويّ في القرن الرابع عن هذه الحقيقة خير تعبير لاهوتيٍّ إذ قال إنّ التجسُّد لا ينحصر في أنّه Incorporatio - أي دخول الله في جسم البشريّة دخولَ الغريب في جماعة غريبة عنه - بل هو Concorporatio - أي «دَمْجُ» الله البشريّةَ في شخصه فأصبحت جسدَه -. وعبّر إيريناوس في القرن الثاني عن الحقيقة عينها بكلامه على «تعوُّد» (Accoutumance) كلمةِ الله المتجسّد: تعوَّد وتعلَّم أن يكون إنسانًا، وتدرّج ونما في الإنسانيّة.

وبلغ هذا «الدمج» وهذا «التعوُّد» ذروتهما في سرّ «البارّ المُضطهَد»: «رجل الأوجاع» و«أليف العذاب» (راجع أناشيد «عبد يهوه المتألِّم» في أشعيا)، وهي آلام البشريّة بأسرها على مرّ الأجيال إلى انقضاء الدهر. حتّى إنّه أصبح «خطيئةً» (٢ قور ٥/ ٢١) وتطابَق مع جميع الخطأة، ومات مِثلهم أبشع ميتة، موت الصليب، وقد نبذه البشر الذين هم على صورته وهو على صورتهم: «جاء إلى بيته، فما قبله أهل بيته» (يو ١/ ١١).

وأحدثت قيامته «انقلابًا جدليًّا»، إذ اكتسبت هويّةُ يسوع الإنسانيّةُ الإلهيّة بُعدًا جديدًا هو غيريّة الله المتسامي على الزمان والمكان، فأصبح سيّدَ الزمان والمكان، من دون أن يفقد هويّته الإنسانيّة، ذلك بأنّه لم يَعُدْ شخصًا آخر، بل أصبح شخصًا مختلفًا: «جسدًا روحانيًّا» و«جسد مجد» و«قُدرة»، و«من السماء»، و«أبديًّا» (راجع ١ قور ١٥/ ٣٥ت). وعليه، فقد أضحى حضورُه للبشر زمنيًّا ومكانيًّا حضورًا مختلفًا: تراءى لتلاميذه والأبواب مُغلقة (يو ٢٠/ ١٩)؛ وفي سرّ الإفخارستيّا يحضر في العالم بأجمعه؛ وبكلمته، كلمة الحياة، يخاطب كلّ إنسان، ويتطابق والبشر، ولا سيّما الفقراء والمعوزين (متّى ٢٥/ ٤٠ و٤٥) والصغّار (متّى ١٨/ ٥) والرسل (لو ١٠/ ١٦)...؛ فهو سيّد الزمان حقيقةً. إضافةً إلى أنّه حاضرٌ لجميع البشر في تاريخهم حتّى نهاية الدهر (متّى ٢٨/ ٢٠) عندما يفضُّ الأختام السبعة (رؤ ٦-٩). وهو يعمل في البشر بروحه القدّوس الذي يدفعهم إلى صُنع تاريخهم البشريّ لتحقيق ملكوت الآب على وجه الأرض.

ومن خلال كلّ ذلك، تصبح هويّة يسوع المسيح وغيريّته الجديدتين أمرًا واحدًا[٣]: فهو يُظهر ملءَ الظهور ألوهيّته المحجوبة

(٣) راجع في ذلك الفصلين ١٢ و١٣ من كتابنا يسوع المسيح في تقليد الكنيسة - سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت ط ٣، ١٩٩٩.

بموجب «إفراغه» البشريّ (فل ٢/ ٧)، وإن ظهرت في أثناء اعتماده وعلى جبل التجلّي. كما أنّه يُظهر ملءَ الظهور إنسانيّتَه، إذ لا يعود يحصر نفسه في جسده الأرضيّ الخاصّ، بل يصبح حضورًا شاملًا للبشر وفيهم. وبقصير العبارة، فهو إله كامل في الإنسان، وإنسان كامل في الإله.

وهذا الوضع يجعل البشريّة تكتسب هي الأُخرى هويّة جديدة. هي تُضحي «مصنعًا للقيامة»، بحسب تعبير ديمتريوس ستانِسْلاوس اللاهوتيّ الرومانيّ المعاصر. وإنّ الشخص، إذ يفتح للروح القدس «قلبه - روحه»، يتلقّى نوره ليُشارك فيه «جسدَه» المدعوَّ هو أيضًا إلى القيامة، كما يقول مقاريوس المتحل في القرن الرابع.

وأمّا الصعود، فإنّه يُظهر العلاقة بالثالوث: فالبشريّة تدخل في قلب الثالوث، بفضل شخص الابن المتمجِّد: «حياتنا محتجبة في الله مع المسيح» (قول ٣/ ٣). يصبح الصعود هكذا صعودَ الإنسان إلى الله. يقول اللاهوتيُّ الروسيُّ المعاصر مِرجْكوڤسْكي إنّ الإنسان في قلب الله[٤]. فغيريّة الإنسان، كما قصدها الله عندما خلقه، أضحت في قلب هويّة الله، وذلك بفضل صعود الإله - الإنسان، ذلك بأنّ الذي كان «في حضن الآب» (يو ١/ ١٨)، وإليه «يمضي» (يو ١٣/ ٣)، يُدخِل معه البشرَ الذين يكتسبون هويّة جديدة، هويّة أنطولوجيّة يصفها بولس بوصفه «الإنسان الجديد» (أف ٤/ ٢٤)، وإن تحقّق ذلك «بالرجاء». والإنسان الجديد هذا، والهويّة الجديدة هذه، جعلت بولس يهتف: «ما أنا أحيا بعد ذلك، بل المسيح يحيا فيّ» (غل ٢/ ١٩). وفي سياق ذلك، يتلقّى البشر رسالة إشراك

(٤) قال جبران خليل جبران: «لا تقُل: إنّ الله في قلبي، بل قُل: إنّي في قلب الله». الحقيقة المسيحيّة تقول القولَيْن بموجب قول المسيح: «أنا فيكم وأنتم فيّ»، في تبادل كامل.

«الخليقة جمعاء» في هذه الهويّة الجديدة، هويّة «حرّيّة أبناء الله ومجدهم» (روم ٨/١٨ت).

وبالتالي، فإنّ البشر مدعوُّون إلى أن يكونوا «على مثال صورة ابن الله، ليكون هذا بِكرًا لإخوة كثيرين» (روم ٨/٢٩)، وإلى أن يتحقّق في ما بينهم «شعورُ المسيح يسوع» (فل ٢/٥ت)، أو - بحسب تعبير أثناسيوس - أن يَدَعوا الروح القدس «يجعلهم الكلمةَ» في صيرورة ينمون فيها ويُحقِّقونها تدريجًا في حياتهم. وفي نهاية المطاف، فإنّ «صورة الله» التي كانت منذ البدء، تكتمل في «صورة الابن» التي تصبح دعوة البشر القُصوى، حيث إنّ بِكر الإخوة الكثيرين يمنح إخوته غيريّة جديدة، أي علاقة جديدة تجمع الإنسان بأخيه الإنسان في الأخ البِكر، كما سنراه لاحقًا.

*** الله بين التسامي والكُمون (Transcendance/Immanence)**

ألا يهدِّد كلامنا هذا تسامي الله وهويّتَه؟ بلى، إن تبنّينا المنطق الأرسطوطاليّ وهو يصوِّر الله العلّةَ الأولى التي لا تتعامل مع الخليقة لتحافظ على تساميها المطلق وهويّتها المنفصلة عن عالم البشر. وكذلك الأمر في الإيمان بالله الواحد الوحيد المتسامي المثلّث التقديس (إش ٦/٣) والأكبر.

وأمّا الإيمان بالأقانيم الثلاثة، بإله المحبّة (١ يو ٤/٨) الذي يُحبُّ العالم (يو ٣/١٦)، فيستأثر بأنّ الله لا يفقد شيئًا من تساميه المطلق وهويّته الجذريّة بسبب غيريّته التي تتجلّى في التجسُّد والقيامة والصعود. وبالفعل، فإن كان «الحبُّ الأعظم» يكمن في بذل الذات من أجل الأحبّاء (يو ١٥/١٣)، فهو يتجلّى في فقدان الهويّة في سبيل الغيريّة، وفي بذل الذات في سبيل الآخر وفي الآخر، في فعل «إفراغ» كلّيّ (فل ٢/٧).

ويؤكِّد لنا ذلك صحّةَ حدس أوغسطينُس في عبارته الشهيرة:

«الله أسمى ممّا فيَّ من سموّ
وأشدّ حميميّة ممّا هو حميم فيَّ».

يقرُّ هذا القول بتسامي الله المطلق وهو هويّته، مقرونًا بكُمونه المطلق وهو غيزيّته التي تتحقّق في فعل الخلق، وفي الاختيار والعهد، وفي تجسُّده وخلاصه وإدخاله البشريّةَ في قلب الثالوث.

* الإنسان بين نزعته الاستقلاليّة وخضوعه لله

أمّا الإنسان، أفلا يفقد استقلاليّته بسبب خضوعه لله بموجب الخلق، والاختيار والعهد، والتجسُّد والقيامة والصعود؟ أفلا يفقد هكذا هويّته في غيريّته، إذ يختبر «اغترابًا» بعيدًا عن ذاته؟

إنّ الإنسان مُهدَّد بالفعل في مِثل النظرة الأرسطوطاليّة حيث «الإنسان صانع ذاته» (Auto-anthropos)، أو البرُوميثيّة (نسبةً إلى Prométhée) حيث الإنسان يخطف حرّيّته من الآلهة، أو النرجسيّة (نسبةً إلى Narcisse) حيث الإنسان يتوهّم أنّه مصدر بهائه فيُعجَب بذاته... هذا ما وصفه أوغسطينس في المدينة الأرضيّة بـ«إثبات الذات بالذات» حتّى «احتقار الله»، وقد ناشد به الإلحادُ المُعاصر. وهذا ما عبّر عنه مكسيمُس المُعترف أيضًا، وقد اعتبر أنّ خطيئة الإنسان هي «اغتصاب ما هو الله (أي «شجرة الحياة») بدون الله وقبل الله، لا بحسب الله». وإذا أبعد اللهُ الإنسانَ عن شجرة الحياة، فما كان دافعُه الغيرةَ - كما أوحت به الحيّة - بل «ليتجنّب (اللهُ) أن يتألّه (الإنسانُ) في حالة من الكذب» و«من عبادة ذاته». وفي نهاية الأمر، فإنّ نزعة الإنسان الاستقلاليّة هي عبارة عن رفض الهويّةِ الغيريّةَ، فتصبح الهويّة منغلقة على ذاتها. وتطبيقًا لذلك، ثمّة قولُ سارْتر المشهور: «جهنّم هي الآخرون». واعتبارُه أنّ «نظرة» الآخر

تجعل المنظورَ إليه شيئًا وموضوعًا فتُفقده ذاتيّته وحرّيّته، وفي نهاية الأمر تُفقده هويّته.

وبعبارة أُخرى، أفليست النزعة الاستقلاليّة الرافضة الخضوعَ لله والمُدّعية «موت الله» (نيتْشه)، توصّل حتمًا إلى هدم الإنسان بنفسه، وتتضمّن حتمًا «موت الإنسان» (التيّار البنيائيّ)؟ أفليست الهويّة من دون الغيريّة طريقًا يؤدّي حتمًا إلى الموت؟ إنّ هذه التساؤلات تنبع من صميم الغيريّة في داخل الله ذاته كما رأيناه: الله الواحد ليس وحيدًا، بل هويّته هي شركة ثلاث غيريّات.

* الإنسان ونزعته إلى اغتصاب تألُّه ذاته بذاته

أوحت الحيّة لحوّاء عدم الخضوع لله: «... تصيران مِثل الآلهة، تعرفان الخير والشرّ» (تك ٣/ ٥)، وبالتالي حرّفت وضعَ الإنسان الأصليّ «كمِثال» الله، حتّى إنّه رَغِب في أن يكون «مِثل» الله، لا «كمِثاله». لقد رفض الإنسانُ بالفعل هويّته كمخلوق ووضْعَه البشريّ المحدود النهائيّ، وأنكر المسافة التي بينه وبين خالقه، وتسامي الله عليه، واغتصب غيريّته الإلهيّة عوضًا عن أن يقتبلها منه.
وقد عبّر إيريناوس عن ذلك خير تعبير إذ قال:
«وكيف تكون إلهًا، ولم تصبح بعد إنسانًا؟
كيف تكون كاملًا، وما كدت أن تُخلَق؟».

فلم يدرك الإنسان أن ليس بمقدوره أن يقترب من «شجرة الحياة» إلاّ بعد زمن طويل من النضج والنموّ؛ فقَبْل ذلك، في لاوعيه الطفوليّ، لأحرقه وهجُ الله. ولذا، بحسب إيريناوس:
«أوقفه (الله) في عصيانه إذ أدخل الموت (...)
وحدّد له نهاية هي انحلال جسده في بطن الأرض
حتّى إنّ الإنسان، وقد «مات للخطيئة» (روم ٦/ ٢)

يشرع يومًا في أن «يحيا لله».»

ومع ذلك، فلم تتوقّف المسيحيّة عند هذا الحدّ من العلاقة البرّانيّة بين الله والإنسانيّة، ولكنّها، إذ أدخلت عنصر الجوّانيّة، أدخلت بالفعل **العلاقة الجدليّة بين البرّانيّة/الجوّانيّة**. وتحترم هذه العلاقةُ هويّةَ الإنسان/غيريّته، بل وتعترف بهويّة الله التي لا يغتصبها الإنسان، بل يقتبل هويّته الإلهيّة منه تعالى. هذا عينه ما عبّر عنه أوغسطينس في «مدينة الله» المبنيّة على «حبِّ الله حتّى احتقار الذات».

وقد عاش الابن المتجسّد ذلك إذ «لم يَعُدَّ مساواتَه لله غنيمة»، بل «أفرغ ذاته» من هذا الادّعاء، «آخذًا صورة العبد»، وذلك «حتّى الموت على الصليب» (فل ٢/٦-١٠). هكذا، فالابن المتجسّد، إذ أطاع مشيئة الآب، قد اعترف اعترافًا كاملًا بالهويّة الإلهيّة وقد أصبحت له بمثابة غيريّة. **فهويّته الإلهيّة «المُفرَغة» قد امتزجت بهويّته البشريّة** الكامنة في أنّه أصبح «على صورة» البشر، «مِثل» البشر. إنّ هذه الهويّة البشريّة الدخيلة على هويّته الإلهيّة هزمت تجربة الإنسان في أن يكون «مِثل الله»، حتّى يتسنّى له أن يكون «كمِثال» الله. وأمّا رَفْعُه وتمجيدُ اسمه (فل ٢/١١-١٢)، فلم يكونا فعل اغتصاب، بل هبة من الآب اقتبلها منه من خلال طاعته له: «**أُوليتُ كلَّ سلطان**» (متّى ٢٨/١٨).

والإنسان مدعوٌّ إلى أن يقتدي بالمسيح، فيعترف بهويّة الله خالقًا واهبًا، وبهويّته الإنسانيّة المخلوقة المُقتبِلة. وفي صميم **اعترافه بالهويّة المزدوجة، يكمن اعترافه بالغيريّة**: الإنسان يقتبل ذاته من آخر، ويقتبل كلّ شيء منه. وبدون ذلك، فالهويّة البشريّة تتّجه حتمًا نحو الموت، وهذا هو معنى طرد الإنسان من الفردوس، أي انفصاله عن مصدر حياته وهو الله. وبالتالي، فعدم اعتراف الإنسان

بهويّته الحقيقيّة كمخلوق، هو بمثابة فقدان لهويّته، وقد توهّم أنّه احتفظ بهويّة الله إذ عدّها غنيمة له؛ كما أنّه تجاهل أنّ الهويّة الإلهيّة التي تخلقه هي هويّة «مُفرَغة» متجرِّدة، لا هويّة مسيطِرة متسلِّطة؛ هي هويّة تلبِّي رغبة الإنسان في أن يكون «كمِثال» الله، لا «مِثل» الله.

* الإنسان وجهاده الروحيّ

إن أقررنا أن ثمّة تطابقًا مبدئيًّا بين رغبة الإنسان في الاستقلال وفي خضوعه لله، بين هويّته البشريّة وغيريّته بالله وفي الله، فهذا لا يمنع أن يتضمّن وَضْعُ الإنسان جهادًا روحيًّا، على مِثال مصارعة يعقوب مع الله (تك ٣٢/ ٢٣-٣٣). وممّا يسترعي الإعجاب من هذه المصارعة طوال ليلة كاملة، أنّ قوّة الاثنين كانت تتساوى أحيانًا، وهذا مَثَل آخر «للإفراغ» الإلهيّ. أضف إلى ذلك أنّ الله يكشف هويّته هذه للإنسان من خلال المصارعة، كما أنّه يكشف هويّة الإنسان الجديدة: «لا يكون اسمك يعقوب في ما بعد، بل إسرائيل، لأنّك صارعتَ الله والناس وغلبتَ». فمصارعة الله - أي الجهاد الروحيّ - يسمح للإنسان بأن يكتشف جانبًا من جوانب هويّة الله لم يخطر بباله، ومن هويّته البشريّة لم يخطر هو الآخر بباله: يكتشف الإنسان أنّ الله ضعيف: «مِثله في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة» (عب ٤/ ١٥)؛ كما أنّه يكتشف أنّه إنسان قويٌّ وقوّته هذه هبة مجّانيّة من الله. وهذه الهويّة لا تنكشف إلاّ في المواجهة بينهما، في المواجهة بين غيريّتين.

ويصف لنا الإنجيل أيضًا أزمة في الغيريّة، وذلك في حديث يسوع عن «خبز الحياة»، وهي أزمة علاقة بين يسوع وتلاميذه، سمحت لهم بأن يعترفوا بهويّته: «كلام الحياة الأبديّة عندك» - «أنت المسيح ابن الله الحيّ». هكذا فقد منحهم الفرصة ليُعمِّقوا علاقتهم

به: «إلى مَن نذهب؟» - «مَن أراد أن يتبعني...» (راجع يو ٦/ ٦٨، متّى ١٦/ ١٣ و٢٤). فعلى مِثال مصارعة يعقوب الله، أضحى جهاد التلاميذ مع يسوع فرصة للتعمُّق في العلاقة به في **شركة الحياة** - اتّباع المسيح - وفي **شركة المصير** - نكران الذات وحمل الصليب والموت عليه -. وبالتالي، ينجلي هنا أيضًا جانب من جوانب الهويّة/الغيريّة، وهو من أعمق جوانبه الوجوديّة، وهو ما يتعلّق بالحياة والموت.

ثالثًا: «الأنثروبولوجيا»
أي الهويّة/الغيريّة في الإنسان

لقد اتّضحت لنا بعض العناصر الأنثروبولوجيّة من خلال جولتنا الثيولوجيّة والإيقونوميّة. فنبغي الآن، من منطلق ما سبق، التركيزَ على **نظرة أنثروبولوجيّة وجوديّة** للتعمُّق في ما توصّلنا إليه آنفًا.

* الهويّة المبنيّة على الغيريّة

عندما هتف آدم أمام حوّاء، وقد وهبها له الله: «هي عظم من عظمي، ولحم من لحمي. هذه تُسمّى امرأة لأنّها من امرئ أُخذت» (تك ٢/ ٢٣)، فقد اعترف فعلًا بهويّته الجنسيّة أمام المرأة بهويّتها الجنسيّة؛ الأمر الذي يبيّن إلى أيّ حدٍّ **تكشف الغيريّةُ هويّةَ الإنسان. والوعي الذاتيّ يتحقّق بفضل الآخر المُختلف عن الذات**. بين الذات والآخر مسافة واختلاف ضروريّان. ولقد عبّر سارْتر عن هذا الوضع البشريّ بقوله: «الآخر هو وسيط بين الأنا والذات». كما قال المحاضر الروحانيّ المعاصر الأب موريس زَنْديلْ، مُستعيرًا تعبير الشاعر الفرنسيّ ريمْبُو: «أنا هو آخر».

وفي ضوء ذلك، يمكننا تقدير قول الله: «لا يحسن أن يكون الإنسان وحده. فلأصنعنّ له عونًا يُناسبه» (تك ٢/١٨): إنّ هذا الآخر الذي يتميّز بأنّه من عظمه ومن لحمه، وفي الوقت عينه مختلف عنه، إنّ هذا الآخر يسمح للذات بأن تعترف بأنّها هويّة أمام غيريّة، وأنّها فريدة من نوعها بقدر ما هي مرتبطة بغيرها. وترمز الشجرة المُحرَّمة إلى الآخر، كما أنّها تفرض على الذات احترام الآخر. وممّا يُذكر أنّ لفظ «عون» يختصُّ في العهد القديم بالله: الله يُعين الإنسان؛ وجدير بالتقدير أنّ المرأة تشترك في هذه الصفة الإلهيّة.

* الانفتاح على الآخر

ويصبح آدم وحوّاء المتّحديْن الواحد بالآخر قطبَيْ هويّة واحدة يخرج منها قطب غيريّة جديد وهو قاين وهابيل. وعليه، فكلُّ شخص وكلُّ زوج وكلُّ جماعة مدعوّة إلى الانفتاح على الآخر المختلف. ويمكن قراءة أمر الله لإبراهيم في ضوء ذلك: «اِنطلِقْ من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أُريك» (تك ١٢/١)، أي: أُتركْ ما صنع هويّتَك سنين طويلة، واتّجِهْ نحو قطب جديد من الغيريّة. ولولا ذلك، لأصبحت الهويّة انغلاقًا وعزلة، ونرجسيّة واكتفاء ذاتيًّا، على نقيض الله وهو شركة بين ثلاثة أقانيم، وقد خلق الإنسان «على صورته كمثاله»، أي هو الآخر في شركة مع الآخرين.

* النزعة إلى العنف

إلاّ أنّ الغيريّة قد تهدِّد الهويّة منذ أن دخلت الخطيئةُ العالم. وقد يأخذ هذا التهديد وجه العنف، مثلما حدث عندما قتل قاين أخاه هابيل بسبب الغيرة: أراد قاين أن يكون «مِثل» أخيه في تقديم قرابينه لله، فكرّر بالتالي مأساة آدم وحوّاء اللذين أرادا أن يكونا

«مِثل» الله، في حين أنّ الهويّة تفترض شرط الاختلاف لا التطابق. إنّ رغبة الإنسان في أن يكون «مِثل» أخيه ولا مختلفًا عنه، وإنّ غيرته من أخيه، أمران يُؤدّيان به إلى ارتكاب أفعال العنف ليكون أعظم منه. ومن هنا نشأت الحروب والقتل، والمنافسات والكذب... ولقد أدرك سارْتر ذلك، فقال بطل من أبطال إحدى مسرحيّاته لامرأة: «إنّنا نتشابه كثيرًا، فلا يمكننا أن نتحابّ». الحبُّ يفترض إذًا الاختلاف، وإلّا وجد المرءُ هويّته في الآخر فأحبّ في نهاية الأمر ذاته في الآخر ولم يحبّ الآخرَ من أجل الآخر. وهذه هي الأنانيّة والأنانيّة والنرجسيّة.

والكتاب المقدّس لا يتحدّث عن «الشبيه»، بل عن «القريب»، وهو في آن واحد قريب وبعيد «مقدار رمية حجر» (لو ٢٢/ ٤١). وبدون هذه المسافة، يسيطر على العلاقات البشريّة تلاشي الهويّة في الغيريّة، أو تقمُّصُها، أو سيطرتها...، وتموت الهويّة موتًا عنيفًا. وفي الإنجيل مشهد بطرس ويوحنّا مع يسوع القائم: فلمّا أراد بطرس أن يقارن بين مصيره ومصير التلميذ الذي كان يسوع يعزُّه، أجابه يسوع للتوّ: «ما لك وله؟ أمّا أنت فاتبعني» (يو ٢١/ ٢٠-٢٢). فلكلٍّ واحد دعوتُه الفريدة ومصيره الخاصّ وعلاقته الشخصيّة بالمسيح، وذلك بدون وجه مقارنة وشَبَه بينهما. وخلاصة القول أنّ الشبَه يُفضي بالهويّة إلى الموت، وأمّا المسافة فإلى العلاقة فالحياة.

وعندما أوصى يسوع بوصيّة المحبّة: «أحبُّوا بعضكم بعضًا حبّي لكم»، فهو لم يوصِ قطُّ بمحبّة تكرِّر أو تُقلِّد أو تُشابه، بل يؤكِّد مصدر المحبّة الأخويّة، وهو شخص يسوع نفسه الذي أحبّ حتّى بذل حياته في سبيل أحبّائه (يو ١٥/ ١٢-١٣). وبالمِثل، فعندما صلّى إلى الآب من أجل أن يكون تلاميذه واحدًا، فهو لم يعرض عليهم نموذج وحدة، ولا حتّى نموذجه الشخصيّ، بل صلّى

إلى الآب حتّى تنبع الوحدة الأخويّة من الثالوث نفسه: «ليكونوا واحدًا مِن وحدتنا» (يو ١٧/ ١١).

وأمّا منطق الخطيئة، فهو على نقيض ذلك تمامًا: لأنّ الإنسان انفصل عن الله مصدره، أصبح عنيفًا مع أخيه الإنسان، وقتل قاين هابيل. ولذلك، فالله وحدَهُ هو المصدر الذي يضمن سلامة علاقة الأخ/الأخ، الزوج/الزوجة، الأب/الابن...، كما أراده تعالى لأولاده البشر منذ البدء. وأمّا الحضارة بدون الله، فهي حضارة عنف بشريّ. بدون الله، تنتصر حضارةُ «الإنسان ذئب للإنسان» (هُوبْس)، و«العنف» (هيغِل)، و«صراع الطبقات» (مارْكس)، و«إرادة القوّة» (نيتْشِه)، و«جهنّم هي الآخرون» (سارْتر)... وإن أعلن نيتشه «موتَ الله»، فقد آل ذلك إلى «موت الإنسان» (الفلسفة البنيائيّة). وممّا يلفت النظر أنّ أعنف الحروب وأشنعها هي الحروب الدينيّة باسم الله. إنّ جميع هذه الانحرافات وغيرها من الانحرافات مصدرُها عدمُ الاعتراف بالآخر كآخر، أي نُكرانُ الغيريّة أو تجاهلها، لتسيطر الهويّة، سيطرة الأقوى الذي يسحق الأضعف أو حتّى يُزيله.

*** احترام الاختلاف**

إلاّ أنّ كلّ شخص هو فريد من نوعه، و«لاحَضريّ»، وله «حُرمته»[٥]؛ هذا هو معنى الهويّة بالتعبير الشخصانيّ. ومع ذلك، فكلُّ شخص قد يُصبح في أيّة لحظة دائرةً تضمُّ الآخرَ وتحويه، ولا تحترم هويَّته، فتجعله عبدًا لها، لا شخصًا حرًّا، أي شخصًا في علاقة بالآخرين وشخصًا مستقلًّا في آن.

وما يُقال في الأشخاص يقال في الجماعات والطبقات، والإثنيّات والأمم، والأديان والطوائف. فلجميع هذه الفئات حقُّها

---

(٥) في معنى هذَيْن المُصطلحَيْن، راجع الفصل ٨: «قيمة الشخص».

في الاختلاف، وهو حقٌّ مقدَّس؛ وهي تستحقُّ أن توضع لها «شرعة حقوق الشعوب»، على مِثال «شرعة حقوق الإنسان»، ولا سيّما في حضارة مِثل حضارتنا المعاصرة، وهي ثقافة العَوْلَمَة التي تميل إلى النموذج الأحاديّ الذي يفرضه الأقوى على الآخرين، من دون أن يحترم الاختلافات المقدّسة ولا سيّما اختلافات مَن هو أضعف منه. إنّ النموذج المسيطر حاليًا في العَوْلَمة يشبه نموذج أُوطيخا الذي ادّعى - في القرن الخامس - أنّ ألوهيّة يسوع المسيح قد امتصّت إنسانيّته، وأنّ إنسانيّته تلاشت في ألوهيّته، ذلك بأنّ الحُكم هو حكم الأقوى، سواء أكانت الألوهيّة، أم الشخص المُتسلِّط، أم الفئة المسيطرة، في حين أنّ احترام الاختلافات يذكِّر بأنّ الآخر جزء لا يتجزّأ من الذات، وبأنّ الغيريّة تكوِّن الهويّة. وبالتالي، فلا يمكن تصوُّر الواحدة من دون الأُخرى، بل ينبغي تصوُّرهما معًا في حضارة تحترم الآخر المختلف عن الذات.

ويتّسم الشرق الأدنى بالتعدُّديّة في مظاهرها الإيجابيّة والسلبيّة، حيث تتواجه باستمرار الهويّة والغيريّة. قد يكون الآخر فرصةً سانحة للانفتاح عليه والحوار معه والإثراء منه والتعايش معه... وقد يكون، على عكس ذلك، مصدر تجاهلِه أو تخوُّفٍ منه أو رفضٍ له...، لأنّه قد يهدِّد الهويّة، إذ يزعزع ثوابتها المزيَّفة وانغلاقها المتعنِّت ونرجسيّتها المُلتبَسة... ومن ثمَّ فكلُّ هويّة شرقيّة هي في مواجهة مستديمة بغيريّة شرقيّة أُخرى: قد تخشى الهويّةُ الضعيفة العالمَ المعاصر أو ديانةَ الآخر أو طائفتَه أو ثقافته أو حزبه...، أو قد تواجه الهويّةُ القويّة جميعَ هذه العناصر. هكذا، بشجاعة وإقدام. فكلُّ هويّة راسخة لا تخشى الغيريّة؛ والهويّة الضعيفة وحدها تخشى أن تزعزعها الغيريّةُ. المواجهة إذًا فرصة مزدوجة المعنى: فإمّا من أجل البُنيان والنموّ، وإمّا من أجل التنصُّل من المسؤوليّة والتلاشي.

*** رئتا الكنيسة**

في محيط شرقنا العربيّ، تجدر مقارنة هويّة الكنائس الشرقيّة والكنيسة الغربيّة، على الصعيد اللاهوتيّ والكنسيّ والروحيّ...، بقدر ما هما تكوّنان **«رئتي الكنيسة»**، بحسب عبارة الأب توماس شِبِدْلِكْ اليسوعيّ، وقد استعان بها وعمّم استعمالها البابا يوحنّا بولس الثاني.

+ تكوّنت **الهويّة المسيحيّة الغربيّة** بفضل الشرق، بقدر ما جذورُ المسيحيّة هي شرقيّة: الكتاب المقدّس، العقائد، الحياة الرهبانيّة... ويمكننا الإقرار بلا تحفُّظ بأنّ الهويّة المسيحيّة الغربيّة قد نشأت ونمت بفضل **الشرق المسيحيّ** الذي يمثّل هكذا لها **قطبَ الغيريّة**.

وثمّة قطب آخر للغيريّة كوّن هويّةَ الغرب المسيحيّ، ألا وهو **حواره مع الحضارة** المحيطة به: قد احتكّ عمومًا خطابُه اللاهوتيّ والروحيّ والكنسيّ... **بالثقافة** المحيطة به، وبتطوُّر مختلفِ مجتمعاته، وبأُسس حضاراته المتنوّعة...، وذلك على مرّ القرون والأجيال.

وهناك قطب ثالث للغيريّة، وهو **جامعيّة الغرب الكنسيّة** التي سمحت له، إلى حدٍّ كبير، مقارنةً بالكنائس الشرقيّة، بألّا ينغلق على بلد واحد أو سياسة واحدة أو نظرة أحاديّة...، بل أن يأخذ بعين الاعتبار تعدُّديّة الكنائس التي تكوّنه، وإن ظهر اليوم تيّارٌ ينادي باحترام أكبر للتنوُّع والاختلاف، ممّا يُفضي بالكنيسة **إلى إثرائها** من الداخل. وفي هذا الصدد، فإنّ ظاهرة انتشار **الإرساليّات** في القرنين الماضيين ساهمت مساهمة فعّالة في الروح الجامعيّة، في ما يُعرف الآن بروح **الانثقاف**، وإن طال زمن ظهور ثمر الانثقاف هذا،

وإن ظهرت انتقادات داخليّة وخارجيّة شكّت في هذا الانثقاف.

وأخيرًا، فإنّ ظهور الإصلاح في مستهلّ نهضة أوروبّا في القرن السادس عشر قد فتح الأفق على غيريّة جديدة أثْرت الهويّةَ الغربيّة نفسها من داخلها، بعد فترة من الرفض والنبذ.

إنّ هذه الأقطاب الأربعة - ويمكننا تعداد غيرها من الأقطاب - قد ساهمت على مرّ الأجيال في تفاعل الهويّة والغيريّة الغربيّتين. فكلّما تنوّعت الغيريّة وكثُرت أقطابها، اغتنت الهويّة، وإن سبّب ذاك الاغتناء جدليًّا أزمات وردّات فعل تُهدّد الهويّة في مرحلة معيّنة من عمليّة التفاعل والتثاقف. إنّ الهويّة القويّة الثابتة تعرف كيف تتفاعل مع الغيريّة المختلفة، وإن ظهرت أحيانًا وكأنّها غيريّة مهدِّدة، بل وطاغية. وأمّا الهويّة الواهنة، فهي لا تعرف كيف تُواجه خطر الغيريّة المهدِّدة، ممّا يؤول بها إلى أن ترفضها وتنبذها خوفًا منها على هويّتها.

+ وماذا عن هويّة الشرق المسيحيّ؟ لقد ارتسمت ملامحُها منذ القرون المسيحيّة الأولى بفضل الكتاب المقدّس، والاحتكاك بالحضارات اليهوديّة واليونانيّة والرومانيّة والشرقيّة، وانعقاد المجامع المسكونيّة... غير أنّ أحداثًا تاريخيّة لاحقة قد تدخّلت ولم تساعد الشرق المسيحيّ على التفاعل مع قطب الغيريّة، وذلك على نقيض ما حدث في الغرب، نذكر بعضها:

فأوّل انشقاق كنسيّ في خلقيدونيا في السنة ٤٥١ قد حجّر غيريّة المجامع المسكونيّة في هُويّات كنسيّة مستقلّة ومكتفية بذاتها، وذلك في معظم الكنائس ولا سيّما في كنائس الإسكندريّة (وإثيوبيا) وأنطاكيا وأرمينيا. وفي هذا الجوّ من الانشقاق الذي توسّع نطاقُه في القرن الحادي عشر بسبب انفصال كنيستَي بيزنطية وروما، سيطر

تدريجًا قُطبُ الهويّة على قطب الغيريّة.

ثمّ إنّ ظهور **الإسلام** في المنطقة قد دعّم **قطب الهويّة**، حيث هدّد الإسلام الفاتحُ هويّةَ الكنائس الشرقيّة، ممّا جعلها تسعى إلى **الحفاظ على إيمانها المسيحيّ** أمام غيريّة الإسلام المهدِّدة، على حساب نموّ التعابير الإيمانيّة النابعة من إيمان حيّ مثلما كان الأمر في قرون المجامع المسكونيّة الأولى. نستثني من ذلك بعض الشيء العصورَ الوسطى التي عرفت نوعًا من التفاعل مع غيريّة الإسلام - وإن كان دفاعيًّا أكثر منه مُبدعًا - وذلك بفضل المفكّرين المسيحيّين الناطقين باللغة العربيّة. وبوجه عامّ، يمكن التأكيد أنّ **قطب الهويّة قد تدعّم**، بيد أنّ **قطب الغيريّة قد اضمحلّ** حتّى كاد أن يتلاشى.

وثمّة عنصر ثالث يعرِّف هويّةَ الكنائس الشرقيّة، وهو **تنوُّعها**، على خلاف الكنيسة الغربيّة الواحدة. ويمثِّل ذلك التنوُّع في حدّ ذاته **غِنًى في الغيريّة**. ومع ذلك، فبسبب الظرفين التاريخيّين السابقين، إضافةً إلى عدم وجود راع يخدم وحدتها مِثلما الأمر هو في الكنيسة الغربيّة، أدّى فعلًا هذا التنوُّع إلى انعزال كلّ كنيسة منها **انعزالًا كنسيًّا**، وحلّ محلَّ العلاقات الكنسيّة المتبادلة ارتباطٌ حميم بالوطن كاد أن ينحصر فيه. ومن ثَمّ، أصبحت هذه الكنائس **كنائسَ وطنيّة** تتبنّى ثقافة الوطن وقضاياه، وتسيطر عليها السلطاتُ المدنيّة، وكلُّ ذلك على حساب الوحدة في ما بين مختلف الكنائس. وبعبارة أخرى، فقد سادت **الهويّةُ الوطنيّة** على حساب **الغيريّة الكنسيّة**.

وترسّخ هذا الوضع حتّى إنّ **تبشير الأمم السلافيّة** كان في حدّ ذاته قطبًا جديدًا للغيريّة بالنسبة إلى الكنيسة الأمّ البيزنطيّة القسطنطينيّة، ذلك بأنّ هذا التبشيرُ فتح أُفقًا جديدًا **لغيريّة كنسيّة وثقافيّة مختلفة**. إلاّ أنّ الهويّة الأصليّة التي كانت تتمتّع بها هذه الكنيسة المبشِّرة سيطرت على الانفتاح على غيريّة مختلفة.

وإنّ حادثًا سياسيًا مَثَّل فرصة جديدة للتفاعل بين هذه الهويّة الأصليّة وغيريّة جديدة، أعني الشيوعيّة التي أدّت إلى هجرة العديد من المفكّرين الروس إلى أوروبّا الغربيّة في أثناء القرن العشرين، الأمر الذي أحدث تفاعلًا لاهوتيًّا وروحيًّا وكنسيًّا وثقافيًّا مُثمرًا للغاية لكلا الطرفين: الغربُ المسيحيُّ مثّل لهم قطبَ الغيريَّة؛ والشرقُ المسيحيُّ مثّل للغرب قطبًا جديدًا من الغيريّة زامَنَه اكتشافُ اللاهوت الآبائيّ ولا سيّما الآباء الشرقيّين، وانعقادُ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني الذي عرّف الشرقيّين إلى الغربيّين. والحقُّ يقال إنّ هذا التفاعل يفتح مجالًا جديدًا للغيريّة لرئتَي الكنيسة، وإن كانت العلاقات المسكونيّة تعاني اليوم نوعًا من الفتور، أو قُل من المنافسة والمواجهة والحذر بدلًا من الحوار الحقيقيّ.

+ وماذا عن الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة؟ إنّ هويّتها تعتمد أساسًا على غيريّتها، بمعنى أنّها نشأت لتكون أصلًا «جِسرًا» بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة. ولكنّ الوضع يختلف اليوم عمّا كان عند نشأتها، فهناك أزمة في هذه الهويّة، هويّة «الجسر». فلم تستطع الكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة أن تحقِّق هذا الهدف، بل أصبح وجودُها سببَ توتُّرٍ وأزمة، ونزاعٍ ومواجهة بين الشرق والغرب.

وعليه، فالقضيّة الحقيقيّة تكمن في أن تكتشف وتحدِّد الكنائسُ الشرقيّة الكاثوليكيّة هويّةً جديدة مبنيّة على الغيريّة عينها بين الشرق والغرب. ومن هنا التساؤل: أليس من الغريب أن تبحث كنيسةٌ ما عن هويّة «جديدة»؟ أمِن السهل تغييرُ الهويّة؟ الحقيقة أنّ ذلك أمرٌ ممكن بقدر ما «الهويّة ليست بمُعطى ثابت، بل هي تتشيّد وتتبدّل طوال العمر» (أمين معلوف). ومن ثمّ، فهذه الكنائس مدعوّة إلى تحقيق هذا التبدُّل، أي - بتعابيرنا اللاهوتيّة - إلى التجسُّد

والانثقاف والاندماج في محيطها الحياتيّ، بحسب أوضاعها الجديدة.

وعلاوة على ذلك، فبقدر ما «الآخر هو وسيط بين الأنا والذات» (سارْتر)، فالكنيسة الكاثوليكيّة من جهة والكنائس الأرثوذكسيّة من جهة أُخرى تقوم بدور الوسيط في بحث الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة عن هويّتها الجديدة والمجدَّدة، عن **«هويّة حيّة»** مبنيّة على **«النموّ»** المستمرّ (جان غيتُّون، عن نيُومَنْ). لذلك، ينبغي مساعدتها على اكتشاف هويّتها هذه والنموّ فيها، ليتسنّى لها أن تقوم **بخدمة الغيريّة**: إزاء الكنائس الأرثوذكسيّة، قد تمثّل الكنائسُ الشرقيّة الكاثوليكيّة قطبَ **الانفتاح** على جامعيّة الكنيسة، وعلى الحوار مع العالم المعاصر؛ وإزاء الكنيسة الكاثوليكيّة، قد تمثّل الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة قطبَ **الانثقاف** في المحيط الذي تعيش فيه الكنيسة وتخدمه.

+ **وفي نهاية مطافنا في وضع «رئتي الكنيسة» الراهن، نبغي استعراض عنصرين يستحقّان تحليلًا متعمّقًا، نكتفي هنا بإثارتهما:**

كثيرًا ما يتصوّر بعضهم أنّ الهويّة ملازمةٌ للماضي ومرادفةٌ للأصالة ومبنيّةٌ على الثبات، وأمّا الغيريّة فهي عنصر دخيل يناهض الماضي والتقليد وينافي الأصالة ويهدّد الثبات. الحقُّ يقال إنّ مثل هذه النظرة مخطئة ومتحجِّرة، لأنّ الهويّة حيّةٌ ديناميّة تغتني من خلال الظروف ولا سيّما الظروف الغيريّة، كما سبق أن رأيناه مرارًا. لا تنحصر إذًا الهويّة **في الماضي والوراء**، بل هي تتأقلم **والحاضر**، وتتطلّع **إلى المستقبل والأمام**؛ وإلاّ أصبحت جثّة هامدة.

ومن هذا المنطلق، **تمثّل الغيريّةُ المُحرِّكَ الديناميّ** الذي يسمح للهويّة بأن تتجدّد وتنمو. وإنّ الشرق العربيّ، لا يقتصر وضعُه

الشامل على الكنائس، بل يدمج أيضًا الإسلام واليهوديّة وسائر الأديان، والعالم المعاصر وإنجازاته، والقضايا الإنسانيّة برُمّتها... فكلُّها عناصر تمثّل قطب الغيريّة الذي يساعد على إحياء الهويّة وإثرائها. لتتفجّر إذًا كنائسُنا في سبيل خدمة مجتمعاتنا، أمانةً منها لروح الإنجيل.

الخاتمة

إنّ مقدار نجاح حياة شخص أو مجموعة إنسانيّة أو طائفة دينيّة أو جماعة كنسيّة يُقاس بقدر دمج **قطبَي الهويّة والغيريّة**: الهويّة هي «لاحَضْريّة» الشخص و«حُرمته»، كما أنّها مركز الجماعة، وهي لا تُنتهَك ولا تُسلَب ولا تُمَسّ؛ والغيريّة هي من مقوّمات الهويّة بقدر ما الهويّة ليست منبع ذاتها، بل تقبل ذاتها من الآخر المطلق - وهو الله - ومن الآخرين - أي البشر -. وفعل **الاقتبال** هذا يؤسِّس هويّة الشخص أو الجماعة ويتيح **الاعتراف** بالاختلاف عن الآخر والآخرين. إنّ دمج هاتين الحقيقتين هو معيار نضج الشخصيّة الفرديّة أو الجماعيّة أو الدينيّة أو الطائفيّة.

ونختم حديثنا اللاهوتيّ بقول أوغسطينس: **«لأعرفنّك، كي أعرف ذاتي»**. ومعنى ذلك أنّ الآخر - كما يقصده أوغسطينس - والآخرين - كما نُضيفه من جهتنا - منبعُ الذات في فرادتها الجذريّة، في «لاحَضْريّتها» و«حُرمتها». وأمّا الذات، فهي تحقّق هويّتها، إذ تقتبلها من الآخر والآخرين؛ كما أنّها تحقّق غيريّتها إذ تعترف بالآخر وبالآخرين مُختلفين عنها. هناك الاقتبال من الآخر والآخرين وقبولَهم، وهناك الاعترافُ بالذات صادرةً عن الآخر والآخرين والاعترافُ بهم. إنّ الاقتبال/الاعتراف مقولتان لاهوتيّتان وأنثروبولوجيّتان يتضمّنهما مفهوم الهويّة/الغيريّة. وفي نهاية الأمر

«إنّ كلّ شيء واحد
ولكنّ الواحد هو الآخر
على مِثال الأقانيم الثلاثة» (پَسْكال).

٨ - سرّ البشريّة بين تميّز الأشخاص ووحدتهم

المقدِّمة

نودُّ أن نُظهر جدليّة وحدة البشريّة منذ نشأتها حتّى انتهائها، وتميُّز الأشخاص واختلافهم، في التاريخ البشريّ. فما قصدُنا إلاّ أن نُبيِّن العلاقة الجدليّة القائمة بينهما. ولأجل ذلك، فسندرس، في الخطوة الأُولى، الإشكاليّة الكتابيّة واللاهوتيّة؛ ممّا سيجرُّ حديثنا، في الخطوة الثانية، إلى تأصيل قيمة الشخص وعلاقته المُزدوجة بسائر الأشخاص وبالمُجتمعات البشريّة؛ الأمر الذي سيؤدّي، في الخطوة الثالثة، إلى تكملة تلك النظرة برسم طريق وحدة البشر؛ ثمّ، في الخطوة الرابعة، إلى توضيح دور الكنيسة وهي العاملة في سبيل تميُّز الأشخاص ووحدة البشر(*).

(*) عُرضت هذه المُداخلة في «اللجنة اللاهوتيّة العالميّة» الفاتيكانيّة برومة، في كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠٠١، وهي تندرج في موضوع «الإنسان على صورة الله». نُشرت في مجلّة المشرق ٧٨-٢٠٠٤/١.

أوّلًا: من الإشكاليّة الكتابيّة إلى الإشكاليّة اللاهوتيّة

* روايتا الخلق

إنّ رواية الخلق الثانية - الواردة في الفصل الأوّل من سفر التكوين - تُشدِّد على وحدة الجنس البشريّ، الأمر الذي يَظهر بوضوح في بنيتها الأدبيّة، ذلك بأنّ الله يخلق عناصر الخليقة بالفصل والتمييز: النور/الظلام، السماوات/الأرض، المياه/اليبَس... ولكنّه، عندما يخلق الإنسان، يخلقه واحدًا: «لنصنع الإنسان... خلَق اللهُ الإنسان...». وإذ يُميِّز الله بين «الذكر والأنثى»، يُتمُّ هذا الفصل وهذا التمايز في داخل الوحدة الأصليّة، ولا قبلها أو خارجًا عنها. والجدير بالذكر أنّ النصّ الكتابيّ استعمل صيغة الجمع - «ذكرًا وأنثى خلقهم» - لا صيغة المُفرد (خلقه)، أو صيغة المثنّى (خلقهما). فماذا قصد الكاتب من استعمال ما يبدو خطأً نحويًّا؟ لا غرو أنّ الكاتب تحاشى، بين الرجل والمرأة، تلاشي أحدهما في الآخر أو امتصاص الواحد الآخر، ولذلك فلم يستعمل المفرد. كما أنّه تجنّب أيّ انفصال بينهما أو أيّ انغلاق حميميّ على الخارج، ولذلك فلم يستعمل المثنّى. وعليه، فقد استعمل الجمع ليُؤكِّد التمييز - «ذكرًا وأنثى خلقهم» - المُندرج في إطار وحدة الجنس البشريّ الأصليّة كما أرادها الله - «خلق الإنسان» -، تلك الوحدة التي ستتحقّق في مجرى التاريخ البشريّ وستكتمل في الأبديّة.

وبالفعل، تستدعي الوحدة الأصليّة الوحدةَ المُزمِع تحقيقها، وذلك بأن يُتابع الكاتب كلامه فيذكر وصيّة الله: «إنموا وتكاثروا... ها قد أعطيتُكم... تسلّطوا على...». فهنا أيضًا، لا تُستعمل صيغة المفرد أو المثنّى، بل صيغة الجمع: أفلا يحوي الاثنان في شخصيهما بذرة الإنسانيّة بأجمعها المدعوّة

إلى أن تُصبح واحدة لأنّ أصلها واحد؟

ولكن، عندما وقعت الخطيئة، على ما ورد في الفصل الثالث من سفر التكوين، لم يعُد الله يُخاطب الاثنين معًا، بل كلٍّ واحد على انفراد: «نادى الربّ الإله آدم وقال له... قال الربّ الإله للمرأة... قال الربّ الإله للحيّة...». أضف إلى ذلك أنّ الرجل اتّهم امرأته فأنكرها: «المرأة التي جعلتَها معي هي التي...». والمراد بذلك إعلان **فقدان الوحدة الأصليّة بسبب الخطيئة**. أفلا يُدلي لفظ «الشيطان» - باللغة اليونانيّة: Diabolon - بمعنى **الانقسام**؟

في ضوء ما اتّضح لنا من خلال رواية الخلق الثانية، يُمكننا القول بأنّ كلّ شيء يبدأ بوحدة الإنسان، وكلّ شيء ينتهي بها، مُرورًا بتمييز الأشخاص وهم في حُكم مُزدوج: **الوحدة الأنطولوجيّة الأصليّة** كما قصدها الله، **والانقسام الوجوديّ** وقد أدخلته الخطيئة من دون أن تلغي الوحدة الأصليّة.

وأمّا رواية الخلق الأُولى - الواردة في الفصل الثاني من سِفر التكوين - فهي تعرض بطريقة مُختلفة **إشكاليّة الوحدة/التمييز**، وإن كان تأكيد هاجسهما واحدًا في كِلتا الروايتين: فيظهر الإنسان في البداية **واحدًا**، ولكنّه **وحيد**، في عُزلة، وبدون شريكة حياة، ومن دون غيريّة، وغير مُكتمِل؛ وهذا ما يستدعي حتمًا **«عونًا»** له. أفليس هذا «العون» على صورة الله، إذ إنّ الله وحده، كما يصفه العهد القديم، هو «عون» للإنسان؟ ألا تُشير هذه الرواية إلى أنّ الله - كما سيُعلنه العهد الجديد - ليس بالكائن الوحيد، بل هو كائن مُتميِّز الأقانيم في وحدة طبيعتهم؟ فهذه الرواية تُركِّز على تمايز الشخصين وتكاملهما. غير أنّ الوحدة الأصليّة مُدوَّنة في ختام الرواية، حيث الإقرار بأنّ الاثنين «يصيران جسدًا واحدًا».

*** بولس ويوحنّا**

لقد عبّر العهد الجديد أيضًا عن مبدأيْ **تميُّز الأشخاص ووحدتهم**، لأنّهما جوهريّان في الوحي. حسبُنا أن نُجري استطلاعًا سريعًا فيه لنستشفّ ما أوحى به بولس الرسول ويوحنّا الحبيب.

يصف بولس جسد المسيح، أي الكنيسة، بأنّها مُكوّنة من **أعضاء مختلفة**، يتميّز كلّ عضو منها بخدمة خاصّة به، في سبيل بُنيان **الجسد الواحد** في الروح الواحد (راجع ١ قور ١٢ و١٤). وقد طابق بولس في «الإنسان الراشد» (أف ٤/ ١٣) بين كونه فردًا واحدًا مُميَّزًا، وكونه جماعة تُكوِّن «كمال المسيح»، أي «المسيح الكلّيّ» (أوغسطينس: «Christus totus») الذي «يجمع ويدمج ويُلخِّص» في شخصه وتحت رأس واحد جميعَ البشر (إيريناوس: «Recapitulatio»، بناءً على أف ١/ ١٠: «Anakèphalaio»).

وأمّا يوحنّا، في مَثَل الكرمة (يو ١٥)، فهو يُصوِّر العُصارة - وهي المسيح - التي تُغذّي سرّيًّا ومن الداخل وفي الروح الواحد **كلَّ غصن من الأغصان**، ليتسنّى له أن يظلّ **مُرتبطًا بسائر الأغصان**، في سبيل أن يتكوّن، من جرّاء ذلك، كائنٌ حيٌّ واحد (بطرس ذهبيّ الكلام).

إنّ إشكاليّة العهد الجديد، شأنها شأن العهد القديم، تؤكّد إذًا جدليّة **تميُّز الأشخاص ووحدة الجنس البشريّ**، ممّا يُؤكّد أنّ الموضوع هو من صميم الوحي الإلهيّ حقًّا.

*** النظرة اللاهوتيّة الإنسانيّة**

كيف يُمكننا أن نعبِّر عن الإشكاليّة الكتابيّة هذه في خطاب لاهوتيّ - إنسانيّ مُتناسق؟ هذا ما نبغي أن نُبيِّنه الآن، في ضوء الوحي الذي يُعلن أنّ الإنسان قد خلقه الله «على صورته، كمِثاله».

فسيتناول خِطابنا اللاهوتيّ - الإنسانيّ ثلاثة أبعاد متكاملة تُكوِّن القضيّة: «قيمة الشخص»، ثمّ «وحدة البشر»، لنصل إلى «الكنيسة آية تَميُّز الأشخاص ووحدة البشر».

ثانيًا: قيمة الشخص

* من الفرد إلى الشخص

إنّ التمييز بين «الفرد» و«الشخص» بوُسعه أن يُجلي القضيّة، من ثلاث زوايا مُتكاملة مُتداخلة تُكوِّن لحمة حياة الإنسان: البُعد الطبيعيّ والاجتماعيّ والنفسيّ.

فالحديث في **الفرد** يُبرز ما فيه من **بُعدٍ طبيعيّ** مُرتبط بالكون، وقد جُبل منه. ولقد اعتبر غريغوريوس النيصيّ الإنسان «كونًا مُصغَّرًا» (Microcosmos)، فهو جزء من الكون من جهة، كما أنّه يحوي الكون من جهة أُخرى. وأمّا مكسيمُس المُعترف، فقد آثر أن يعتبره - وذلك قبل ديكارت وكانطْ وهيغِل - «كونًا مُكبَّرًا» (Macrocosmos)، ذلك بأنّ هدف وجوده في الكون لا ينحصر بتاتًا في أن يكون جُزءًا من الطبيعة الكونيّة، ولا حتّى من الطبيعة البشريّة، بل يتجاوز ذلك تجاوزًا دائمًا، فيحوي في أعماقه سرّ الكون بأسره، ذلك الكون الذي يحويه؛ كما أنّه يدمج في كيانه الطبيعةَ البشريّة كلّها ليُحييها. ولقد شدّد المفكّرون المسيحيّون المعاصرون - ولا سيّما المفكّرون الروس والمفكّرون الشخصانيّون - على أنّ الإنسان كائن **«لاحَصْرِيّ»** (Irréductible)، تجعله **«لاحَصْرِيَّته»** (Irréductibilité) لا ينحصر في مُقوِّمات شخصيّته ولا يُحَدُّ بها، بل يتجاوزها تمامًا، ويتعالى دومًا على جميعها، ويتميّز عن الآخرين بما يختصّ به وحده ويستأثر به من فرادة.

وما قلناه في البُعد الطبيعيّ، بوُسعنا أن نقرّه في البُعد **الاجتماعيّ**: لقد أبرزت الفلسفة اليونانيّة أنّ الإنسان «حيوان اجتماعيّ». غير أنّ الإنسان لا يقتصر على هذا البُعد فقط، بل يتجاوزه تمامًا، لأنّه كائن «**لاحصريّ**» في مُقوِّماته، أيًّا كانت نوعيّتها. وقد تطوّر وضع الإنسان عبر العصور والحضارات والأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة، ولم يعد أمرًا مقبولًا أن يعتبره المجتمع عضوًا منه غير مُسمًّى، أو رقمًا فيه مجهولًا، أو فردًا ضائعًا ضمن أفراد كثيرين...، ولكنّه يتجاوز المجتمع الذي ينشأ فيه، بل ويدمج المجتمع نفسه ويتعدّاه، ذلك بأنّه شخص له اسم فريد، كما له دور مُميَّز في المجتمع؛ وإن كان وليدَ المُجتمع الذي وُلد فيه، غير أنّه أعظم من هذا المجتمع. وإن نظر بعض عُلماء الاجتماع إلى المجتمع على أنّه سابق على الفرد - **تاريخيًّا** -، إلاّ أنّ بعض الفلاسفة وجميع اللاهوتيّين يعتبرون أنّ الإنسان - **منطقيًّا** - سابق على المجتمع ومُكوِّن المُجتمع، حتّى إنّ المفكّرين الروس ينظرون إلى المُجتمعات البشريّة وكأنّها «أشخاص مُتناغمة» (ڤلاديمير لوسكي)، ولا إلى الأشخاص وكأنّهم مجموعة أفراد يُكوِّنون المُجتمع، ولا إلى المجتمع وكأنّه يُكوِّنهم.

وكلُّ ما قيل إلى الآن، يجوز قوله في **البُعد النفسيّ** أيضًا. فمن مساوئ تحليل فرويْد النفسيّ، أنّه سجن الفرد في ماضي تاريخه من جهة، وفي نزعته الجنسيّة من جهة أُخرى، مُتجاهلًا أنّ الشخص لا يفقد حرّيّته بسبب ما يطرأ عليه من حتميّات نفسيّة واجتماعيّة وطبيعيّة. في عُمق الشخص مسافةُ حُرمة لا تمسُّها هذه الأبعاد، وإن كانت تؤثّر فيه وتطبعه بلا ريب. ذلك بأنّ الشخص «**لاحصريّ**» في حتميّاته وظروفه ومحدوديّاته، والمُؤثّرات التي تضغط عليه.

*** من «لاحَصْريّة» الشخص إلى «حُرْمته»**

نستنتج، من خلال هذا التحليل الوجيز، **«حُرمة الشخص»** (Inviolabilité) التي تتضمّن **بُعده الروحيّ**، أي ارتباطه الأنطولوجيّ بالله ومُشاركة حياته والاتّحاد به، إذ إنّه أتى إلى الوجود بكلمةٍ منه وبموجب مشيئته المُقدّسة، لا «بموجب ذاته» البشريّة، بل «بموجب ما هو خارج عن ذاته» (يُونْغِل). فالإنسان «سِرّ» (Mystère)، كما أنّه «قُدسِيّ» (Sacré)، لأنّه «على صورة الله كمِثاله»؛ ومن ثمّ، فهو قادر على أن يتحلّى بحياة روحيّة، وأن يُروحِن الكون الذي يعيش فيه والطبيعة البشريّة التي ينتمي إليها، فيتجاوزهما. فإن عبّرت «اللاحصريّة» عن كينونة الشخص فلسفيًّا، لا دينيًّا، فإنّ «الحُرمة» تعبّر عنه لاهوتيًّا من جرّاء البُعد الروحيّ. أضف إلى ذلك أنّ المسيحيّ كائن «روحاويّ» (Pneumatique) إذ إنّ الروح القدس يسكن فيه، وهو «مسيحاويّ» (Christique) لأنّ الروح القدس يطبع فيه صورة المسيح. فالإنسان إذًا «إله مُصغَّر» (Microthéos)، كما قال غريغوريوس النيصيّ، والله هو حقًّا أساس الإنسان، والإنسان هو جوهرًا انفتاح (Ex-tasis) على الله.

وممّا يجدر ذكره أنّ مفهوم «الشخص» قد تطوّر في خطاب آباء **الكنيسة** اللاهوتيّ: لقد نشأ في إطار **ثالوثيّ**، في الحديث على الأقانيم - أي الأشخاص - الإلهيّة الثلاثة. إلاّ أنّه أخذ منحًى **مسيحانيًّا** في إطار المُجادلات الخاصّة بشخص المسيح، ولا سيّما في مجمع خلقيدونيا، إلى أن استقرّ، في نهاية المطاف، على المعنى **الأنثروبولوجيّ**، وإن انحرف نحو المعنى **الأخلاقيّ**، تأثُّرًا بالفلسفة الرواقيّة. وأمّا الخطاب اللاهوتيّ **المُعاصر**، فهو يسعى لاسترداد المعنى الأنثروبولوجيّ، تأثُّرًا منه بالعودة إلى الآباء الأصيلين، وبتقدُّم الفكر الفلسفيّ الأنثروبولوجيّ بعامّة، والفكر

الشخصانيّ بخاصّة.

ولأنّ الشخص يتميّز بعلاقته بالله، فهو في علاقة بسائر الأشخاص وفي شراكة معهم، كما سنُبيِّنه الآن على صعيدين مُتكاملين: العلاقات بين الأشخاص، والعلاقات الاجتماعيّة.

* من الشخص في حدِّ ذاته إلى الشخص في علاقته بسائر الأشخاص

يتضمَّن مدلول «الشخص» معنى الفرادة، والوعي والضمير، والحُرِّيَّة والكرامة الإنسانيّة، والدعوة والرسالة...، كما أبرزها الفلاسفة؛ وجميعها تُكوِّن مُقوِّمات هُويّته و«لاحضريّته»، وهي تُميِّزه عن سواه، فيستأثر بها، ويختلف بها عن سواه كلّ الاختلاف. وفي الوقت نفسه، إنّ للشخص غيريّة إذ إنّه في علاقة بالآخر المُختلف عنه، فيعترف بهذا الاختلاف. وعليه، فإنّ غيريّته تفتحه على البُعد الشامل الذي يجمع كافّة الأشخاص، ويدفعهم إلى الاتّحاد في ما بينهم، ويحثُّهم على الشراكة في داخل جماعة. الشخص هو إذًا مزيج من الهويّة والغيريّة، ومن الباطنيّة والبرّانيّة، ومن الخصوصيّة والشموليّة، ومن الفرادة والمُعاشَرة، ومن الكتمان والتواصل، ومن التطابق مع الذات ومع الآخر... وبقصير العبارة، ففي صميم الشخص الفريد نَجِدُ الآخر، وفي صميم هُويّته تكمن الغيريّة؛ وفي الوقت عينه، فإنّ شرط وجود الغيريّة هو الهُويّة التي تدمج الغيريّة؛ والعمليّتان جدليّتان، بمعنى أنّهما تتفاعلان، فكلّما قويت الهُويّة اغتنت بالغيريّة، وكلّما تنوّعت الغيريّة أثْرتِ الهُويّةَ.

ويتأصّل ذلك، في المنظور المسيحيّ، في الأقانيم الإلهيّة الثلاثة، حيث إنّ الله الواحد ليس وحيدًا، بل هو علاقة أقنوميّة، كما أظهره أوغسطينس: هُويّة الآب تكمن في أبوّته، أي في علاقته

بابنه؛ وهُويّة الابن تكمن في بُنوّته، أي في علاقته بأبيه؛ وهُويّة الروح تكمن في كونه العلاقة التي تجمع بين الآب والابن. ففيما يعتبر الفكر الإغريقيّ أنّ الكثرة هي بمثابة انحطاط للوحدة، تعتبر المسيحيّة العلاقة في صميم الوحدة، والغيريّة في قلب الهُويّة. ففي داخل الثالوث، تتطابق الهُويّة والغيريّة تطابقًا كاملًا مُطلقًا، بيد أنّهما في صراع جدليّ عند الإنسان. وقد تجسّد الابنُ الأزليّ ليُعلن في «الإيقونوميّا» (أي في «تاريخ الخلاص») حقيقة «الثيولوجيّا» هذه (أي ما يتعلّق بـ«الله في حدِّ ذاته»)، وقد أعلنها لا بالكلام فحسب، بل بمُجمل حياته، إذ إنّ هُويّته تطابقت تمامًا وغيريّته، فشخصه المُوجَّه إلى الآب كيانيًّا كان مُوجَّهًا إلى البشر أيضًا، بدون أيّ توتُّر أو صراع، بل بتناغم لا حدّ له.

ويُمكننا أن نطبّق ذلك على الإنسان، بقدر ما هو «على صورة الثالوث» (يُورْغِن مُولتمَنْ)، ولا سيّما على صورة «البِكر لإخوة كثيرين» (روم ٨/ ٢٩). فإن كانت هُويّة الإله المسيحيّ جماعةَ أشخاص، فالإنسان يشترك في ذلك جوهرًا وأساسًا، لأنّ الغيريّة تُكوِّن هُويّته، وهُويّته تتحقّق في الغيريّة. ويظهر ذلك جليًّا في تحليلنا للفظ «شخص» في اللغة اللاتينيّة واللغة اليونانيّة.

إنّ أصل اللفظ اللاتينيّ Persona قد يكون ما يوحي بالصوت (Sono): الشخص هو مَن يدخل في علاقة مبنيّة على الاستماع والإصغاء. قد يكون إصغاءً إلى كلمة كاذبة منبعُها «أبو الكذب»، وقد يكون، على عكس ذلك، إصغاءً إلى كلمة «الحقّ» (يو ٨/ ٣١–٥٩)، وهي كلمة يَهْوَه المُوجَّهة إلى شعبه: «اِسمعْ، يا إسرائيل». ومن جهة أخرى، فإنّ دعوة الإنسان المُقدّسة هي «نِداء» يُوجِّهه الله إليه: «لنصنع الإنسان على صورتنا كمِثالنا» (تك ١/ ٢٦)، فهي نداء ليأتي الإنسانُ إلى الوجود؛ ويتحقّق ذلك من خلال «حوار» (في

اليونانية: Dia-logos)، إنّما مصدرُه المُطلق هو الله «الكلمة» (Logos).

وأمّا أصل اللفظ اليونانيّ Prosopon، فهو يوحي بالرؤية (Orao)؛ فالشخص هو الذي يدخل في علاقة مبنيّة على أنّه يرى الآخر وأنّ الآخر يراه، وقد قال أوغسطينس في هذا الصدد: «Videntem videre». وقد تكون هذه الرؤية «نظرة» تُهدِّد حرِّيَّةَ الآخر (سارْتر). وقد تكون، على نقيض ذلك، رؤية «وجه» شخص إنسانيّ فريد (نيقولا برديائيف) - وهو «إيقونة» المسيح (دوسْتويِفسْكي) -، رؤية وجه يدخل في علاقة «شراكة» مع وجه آخر (عمّانوئيل ليڤيناس)، ويتجاوز شريعةَ الهُويّة المُنغلقة على ذاتها، فيقبل أن «يُفرغ ذاته» إذ يصبح «لا أنا» في سبيل أن يتّحد بالأخ المحبوب (فلورانْسكي)... وفضلًا عن ذلك، أوليس «وجه الله» الذي يبحث عنه ويلتمسه مُرنِّمُ المزامير والأنبياءُ وكلُّ مؤمن، ذلك الوجهَ الذي رآه الابن الوحيد فقط (يو ١/١٨)؟ أوليس التعبير عن الحياة الأبديّة يستعمل «الرؤية»: «في ذلك اليوم، تكون رؤيتنا وجهًا لوجه» (١ قور ١٣/١٢)؟[١].

من خلال تحليلنا مدلول «الشخص»، تلمّسنا جليًّا أنّ ما يُكوِّن الإنسان هو الآخر المُطلق والآخرون، أي الله والبشر. فما من شخص يعيش وحده في جزيرة، لأنّ كلّ شخص يعيش مع آخرين في سبيل أن يُكوِّن معهم جماعة بشريّة. كلُّ شخص يعيش بفضل وساطة الآخرين، ولا أحد بوُسعه أن يظلّ بعيدًا أو منفصلًا عن الآخرين (أوغسطينس). وعليه، يجوز لنا أن نستوحي «كوجيطُو» (Cogito) ديكارْت، فنقول: «أنت موجود، إذًا أنا أكون»، مُعتبرين أنّ الأخ

(١) راجع في هذا الصدد الفصل ٧: «الإيقونوميا» حيث تحليل لفظ «شخص» باستفاضة.

جزء لا يتجزّأ من حياتنا، وأنّ شريعة المحبّة ليست مقياسًا أخلاقيًّا يجب التمسُّك به، بقدر ما هي شراكة تؤسِّس العيش المشترك. فالشخص يُصبح «أنا» بقدر ما هو متّصل بـ«أنت»، وذلك في داخل «نحن». ويُقاس التضامن البشريّ ومسؤوليّة الأشخاص بقدر ما يصبوان إلى **شراكة جوهريّة بين الأشخاص**. ولا يتنافى هذا الكلام وفرادة الشخص و«لاحَصْريّته» في شخص آخر و«حُرمته»، بل هي تتحقّق وتكتمل في العلاقة الغيريّة.

وفي هذا السياق، يُمكننا أن نفهم عُمق صرخة آدم عندما رأى حوّاء آتية إلى الوجود من ضلعه: «هي عظم من عظامي ولحم من لحمي». فكلُّ رجل وكلُّ امرأة بوسعهما أن يقولا مثل هذا القول في أيّ شخص. وكما أنّ الله هو «عون» للإنسان وكذلك حوّاء لآدم، فإنّ كلّ شخص هو «عون» لأخيه الإنسان. وبدون هذا «العون»، ليس بمقدور أيّ إنسان أن يعيش حياته الإنسانيّة. فلم يجد آدم أيّ معنى لحياته ولسيطرته على الطبيعة والحيوان من دون حوّاء؛ وهذا شأن كلّ شخص. الإنسان إذًا، **والإنسان وحده، يُوفّر لأخيه الإنسان معناه**. وهكذا يُمكننا أن نفهم أغوار كلمة يوحنّا الحبيب في المحبّة الأخويّة، وهي ألّا «يُغلِق (الإنسانُ) أحشاءه دون أخيه» (١ يو ٣/ ١٧)، ذلك بأنّ كلّ أخ هو في داخل أحشاء أخيه الإنسان - بتعبير ساميّ الأصل - فيعتبر الآخرَ من صميم كيانه وهُويّته[٢].

* من العلاقة بالأشخاص إلى العلاقة بالمجتمع

ما قلناه في عالم العلاقات بين الأشخاص يجوز أن نقوله في **عالم العلاقات الاجتماعيّة** أيضًا. فالشخص «يتشخصن» (se Personnaliser: أي يُصبح شخصًا) بقدر ما «يَسْتَجْمِع» (se

---

(٢) في الهويّة/الغيريّة، راجع الفصل ٧، خاصّة: «الأنثروبولوجيا».

Socialiser: أي يُصبح كائنًا اجتماعيًا) في المُجتمعات البشريّة التي تُحيط به، من مُجتمع عائليّ ومدرسيّ ومهنيّ، وسياسيّ ومدنيّ ووطنيّ، ودينيّ وطائفيّ ومذهبيّ...

وقد تعترف بعضُ هذه المجتمعات بـ«لاحَضْريّة» الشخص أو لا تعترف بها، وقد تحترم «حُرمته» أو لا تحترمها، وقد تدخل في صراع مع الأشخاص أو لا تدخل فيه... فالتاريخ البشريّ بعامّة، والحضارات المختلفة بخاصّة، حافلةٌ بأمثلة قديمة وحديثة ومُعاصرة تشهد لذلك وتُذكّرنا به.

إنّ بعض الحضارات تُبدي احترامًا للأشخاص، وتعترف بقيمة الإنسان: الحضارة اليهوديّة - المسيحيّة، وهي وريثة حضارة الإغريق والروم إلى حدٍّ بعيد، هي مَثَل رائع يُحتذى به. ففي أحضانها نشأ **معنى الشخص وقيمته المُطلقة**، وبتأثير منها ظهر **إعلان حُقوق الإنسان العالميّ في عُصبة الأمم المتّحدة**.

وعلى نقيض ذلك، فلا تعترف بعض الحضارات بقيمة الأشخاص الجوهريّة أو تعترف بها قليلًا، ممّا يجعلهم **لا يُحقّقون دعوتهم البشريّة** في حضن هذه الحضارات، أو يحقّقونها مُناهضين إيّاها، حفاظًا على أُفق «لاحضريّتهم» و«حُرمتهم».

وأمّا **الدُّول**، فلها وقعها المُؤثّر في الأفراد. ولذلك، فقد احتفظت **الكنيسة الغربيّة**، إلى حدٍّ بعيد، بنوع من الاستقلال تجاه السلطات المدنيّة؛ ويعود الفضل في ذلك إلى البابوات لأنّهم قاموا بدور توحيد العالم المسيحيّ ومُختلفِ الكنائس في الغرب، ممّا فرض على مُختلف المُجتمعات السياسيّة أن تأخذ بعين الاعتبار وضعَ المسيحيّين بوجه عامّ، وممّا ساعد العالم المسيحيّ على أن يتجاوز الشعور الوطنيّ الضيّق.

وأمّا المُجتمعات المسيحيّة الشرقيّة، فقد سعت أن تعيش نوعًا من التناغم بين السلطة المدنيّة والسلطة الدينيّة، وهو المعروف بتناغم «السيف والصليب»، الأمر الذي وطّد كيان الكنائس الوطنيّة، مِثل الكنيسة اليونانيّة والأرمنيّة والروسيّة والقبطيّة والحبشيّة. . .، فجعلها مُرتبطة بالأوطان ارتباطًا وثيقًا له حسناته، بدون أدنى شكّ، من حيث انخراطها في حياة المؤمنين وتأقلمها مع الأوضاع وخدمتها للوطن. . .، ولكن، في الوقت عينه، أفقدها شيئًا من حُرّيّتها ومن رسالتها النبويّة الناقدة للمجتمعات الوطنيّة، إضافةً إلى فقدانها الاهتمام بوحدة الكنيسة الجامعة والشراكة مع سائر الكنائس.

وأمّا الكنائس في البلاد غير المسيحيّة، فهي تعيش علاقة خاصّة بالسلطات المدنيّة والدينيّة تتميّز باعتبارها أقلّيّة لها واجباتها الوطنيّة وتشترك في الحياة المدنيّة، ولكن، والحقُّ يُقال، من دون أن تتمتّع بجميع حقوق المُواطنة. تلك حال الكنائس العربيّة بدرجات متفاوتة بين بلد وبلد. وأمّا الدُول الشيوعيّة سابقًا، فكانت الكنائس تعيش فيها وراء الأسوار بقليل من الحُرّيّات، وكان الدين يُعتبر مجالًا للتقوى الفرديّة الخاصّة، بمنأى عن الحياة الاجتماعيّة والعامّة والسياسيّة.

وإذا تطرّقنا إلى تعدُّد الكنائس الشرقيّة، وجب علينا أن نُقرّ بمدى تأثير تقاليدها الكنسيّة والروحيّة واللاهوتيّة والليترجيّة في تكوين شخصيّة كنسيّة مُعيّنة؛ فعقليّة المؤمنين الشرقيّين تختلف بحسب انتمائهم الطائفيّ. وعليه، يُمكننا اعتبار الإنجيل قد «انثقف» قديمًا في المجتمعات المسيحيّة التقليديّة، غير أنّ التقاليد المُتوارثة قد تحول دون «انثقاف» الإنجيل في الظروف والتطوُّرات المُعاصرة. فالتحدّي الحقيقيّ الذي يُواجه الكنائس الشرقيّة يكمن في واجب

المُعاصرة بدون فقدان ميزات التقليد.

وفي حضارتنا هذه، وهي تتّسم **بالعَوْلَمَة**، حيث التداخل بين الثقافات والحضارات والأديان والتفاعل بينها، نأمل أن ينجم عن ذلك مزيد من الاعتراف بالأشخاص، فتؤثّر بعض الحضارات في الأُخرى بشأن ذلك، علمًا أنّ العنصر الدينيّ يظلّ رائدًا في مضمار النظرة إلى الإنسان وإلى قيمته. غير أنّ معركة الحفاظ على **التعدُّديّة** واحترامها ودعمها تحتدّ، إذ إنّ العَوْلَمَة تُهدِّدها، مُبتغية التوحيد؛ ممّا يُنبئ بخطر عودة الأنظمة الطاغية، سواء في عالم الثقافة والفكر والأخلاق، أو الاقتصاد والسياسة والاجتماع، أو الدين والطائفة والمذهب. وهذا الخطر غير وهميّ في جميع أنحاء المسكونة، حيث إنّ قبول الأنظمة المُختلفة والاعتراف بها واحترامها، وكذلك **حقُّ المجتمعات - ولا سيّما الأقلّيّات - في الاختلاف**...، كلُّ ذلك أمور غير بديهيّة وغير مُكتسَبة في ظلّ العَوْلَمَة الساعية للتوحيد والرافضة للاختلاف والتعدُّديّة. ومن ثمّ، تظلُّ تلك الآمال رهن السعي الدؤوب لها والدفاع المُتواصل عنها. وفي ظروفنا الراهنة، يستحيل علينا التنبُّؤ بالعواقب المُمكنة وبالمخارج المُتوقَّعة. وإن أصدرت عُصبة الأمم المتّحدة إعلان «حقوق الإنسان»، فعليها أن تُعلن الآن، في ظلّ تهديدات العَوْلَمَة، **«حقوق الشعوب والثقافات والحضارات»**.

ثالثًا: وحدة البشر

نظرًا إلى أنّ صورة الله هي نفسها في كلّ إنسان وفي جميع البشر، فإنّ وحدةً أنطولوجيّة تجمع في ما بينهم، علاوةً على أنّ البشر بأجمعهم وفي وحدتهم مدعوُّون إلى أن يُحقّقوا معًا صورة الله، ويعكسوها في خِضمّ تاريخهم البشريّ وتاريخ الله معهم.

فليست صورة الله هذه قضيّة فرديّة تتعلّق بكلٍّ شخص على حِدَة، بقدر ما هي دعوة عامّة، مُوجَّهة إلى البشر بصفتهم جماعة واحدة، مُكوّنة من أشخاص يتميّز كلٌّ منهم بـ«حُرمته». فينبغي إذًا التمسُّك الكامل بجدليّة تميُّز الأشخاص/وحدتهم.

وتعتمد هذه الجدليّة على وحدة الله الثالوثيّة، حيث إنّ تمايز الأقانيم الثلاثة ووحدتهم وجهان مُتكاملان ومُتداخلان لحقيقة الله الجوهريّة. كما أنّها تستند إلى وحدة البشريّة الأصليّة ووحدتها النهائيّة: فقد تلمّسنا الوحدة الأصليّة في روايتَي الخلق، حيث إنّ «الإنسان» - آدم وحوّاء - نموذج لوحدة البشر الأصليّة؛ كما أنّنا تلمّسنا الوحدة النهائيّة في شخص «المسيح الكُلّيّ»، الجامع والدامج البشريّة بأسرها تحت رأس واحد. وقد قال غريغوريوس النيصيّ في صدد هذه الوحدة: «إنّ القول بأنّ هناك عدّة أشخاص هو خطأ لغويّ... فهناك بالطبع أشخاص كثيرون يشتركون في الطبيعة الواحدة... ولكن، من خلالهم، هناك إنسان واحد». وهذا الإنسان هو آدم الأوّل الذي هو صورة آدم الثاني.

وبعبارة أُخرى، فإنّ الوحدة الأصليّة، كما قصدها الله، وهي تحترم «حُرمة» الأشخاص، تتّجه نحو شَراكتهم، كما قصدها الله، في سبيل وحدتهم في شخص المسيح. وهذا ما يُسمّيه اللاهوتيُّون الروس Sobornost - أي وحدة الحبّ البشريّ - أو Vseedinstvo - أي الوحدة التامّة -، وهما تعبيران للإدلاء بحقيقة «جامعيّة» الكنيسة (Catholicité). وهذه الشراكة والوحدة والجامعيّة في شخص المسيح تتّسم بـ«الجمال» (Philokalia)، كما عبّر عنها الآباء الشرقيّون في لاهوتهم الروحيّ، حيث «إنّ الجمال سيُخلّص العالم» (دوستويِفسْكي) من قبيح الانحطاط الناجم عن خطيئة انقسام البشر.

وعليه، فعندما يُعلن المؤمنون إيمانهم بالإله الواحد المُثلّث

الأقانيم، فهم يُعلنون إيمانهم بأنّه أبو كلّ واحد وجميع البشر («أبانا...»)، وبأنّه مُخلِّص كلّ واحد وجميعِ البشر («بِكر إخوة كثيرين»)، وبأنّه يسكن في كلّ واحد وفي الجميع («هياكل الروح القدس»): إنّ هذا الاعتراف الواحد يربطهم بعضهم ببعض ويوحِّدهم (إيريناوس، قبريانس).

غير أنّ البشر مُتضامنون في الخطيئة أيضًا، لا في النعمة فحسب: حيثما الخطيئة، هناك الكثرة (أوريجانيس) والانقسام والتقسيم (مكسيمُس المُعترف)، والانشقاقات على صعيد الأشخاص، وعلى صعيد الشعوب والحضارات والأديان.

إنّ بُعد الخطيئة الشامل والوجوديّ، الذي أبرزه الآباء جليًّا، فُقد على مدار الأجيال والعصور، لصالح بُعد الخطيئة الفرديّ والأخلاقيّ. إلاّ أنّ الخطاب اللاهوتيّ المُعاصر أعاد الأُمور إلى نصابها، فركّز على ما في الخطيئة من بُعد شامل ووجوديّ، وما فيه من أبعاد سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة، وحضاريّة وثقافيّة وتكنولوجيّة...، وصفها البابا يوحنّا بولس الثاني بعبارته التي أخذت رواجًا عظيمًا: «هياكل الخطيئة».

إلاّ أنّ «الشرخة الوجوديّة» هذه (بول ريكور: «Faille existentielle»)، مهما كانت عميقة ومأساويّة، فهي لا تهدم ولا تُزيل، بأيّ حال من الأحوال، الوحدةَ الأصليّة والنهائيّة، لأنّ تلك الوحدة نابعة من قصد الله الأزليّ الأبديّ. فما صنعه الله في البدء «يُعيد خلقَه»، وما كوّنه أصلحه بطريقة أعظم، من خلال المسيح («Mirabilius reformasti»)، في «شَغَف» («Dilectio») مُتبادل ينجم عنه «انصهار (الأشخاص) كفي روح واحد بنار الحبّ» (أوغسطينس، مكسيمُس المُعترف). إنّ إعادة الوحدة بالمسيح، بحسب قصد الله الأزليّ الأبديّ، هي في الآن ذاته إعادة خلق في

الروح القدس، وقد عبّر عنها الآباء الشرقيّون بعبارة «التجلّي».

وما قيل في بُعد الخطيئة الشامل، يُقال بأوْلى حجّة في الخلاص الشامل أيضًا، ذلك بأنّ الخلاص لا يقتصر على الأشخاص، بل يشمل جماعة البشر. كما أنّه لا ينحصر في المجال الروحيّ، بل يشمل واقع الوجود البشريّ برُمّته، في جميع أبعاده الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة... وكذلك، فلا يتقيّد بإعادة الخلق، بل ينفتح على وحدة البشر المُستقبليّة، بحسب قصد الله. فأعضاء البشريّة المُشتَّتين مجتمعون ليُعيدوا صورة الله المُشوَّهة (إسكندر الإسكندريّ)، ويُعيدوا بالتالي شراكة البشر الأصليّة. والخلاص الشخصيّ يندرج في خلاص الكلّ (كيرلُّس الأورشليميّ، إيريناوس، غريغوريوس النيصيّ، مكسيمُس المُعترف...)، إذ إنّه يُصدِّق شخصيًّا على الخلاص الشامل (إقليمنضس الإسكندريّ، أوغسطينس)، لا بل إنّ الخليقة بأكملها تشترك في خلاص البشر، لأنّها مدعوّة إلى أن تتجلّى بأجمعها تجلّي أبناء الله (راجع روم ٨/ ١٨-١٩). فإنّما سرُّ الإنسان والخليقة النهائيّ هو إعادة خلق بالمسيح وتجلٍّ بالروح، تمجيدًا للآب في أبنائه وفي خليقته.

كلُّ ذلك موضوع رجاء، ويتحقّق في التاريخ من خلال اشتراك البشر في عمل الله، وفي خِضمّ تقلّبات العصر. فلا يستند هذا الإيمان الراسخ إلى توهُّمات أو إيديولوجيّات أو آمال أو تفاؤل، بل يعتمد على فضيلة الرجاء الإلهيّة، وهي نعمة من الله، إذ يضع الروح القدس في قلوب البشر هذا الرجاء الذي لا يُقهَر، بالرغم من مظاهر سيطرة «رئيس هذا العالم» وغلبته على أركان هذا العالم؛ إلاّ أنّ سيادة المسيح المجيدة على الخليقة كلّها، بفعل قيامته المجيدة، هي الكلمة الأخيرة. وأمّا الكلمة قبل الأخيرة، فهي للإنسان، ذلك بأنّ الله يُشركه في الخلاص، وإن لم يُشركه في الخلق (أوغسطينس).

وقد تُشير عبارة «كمِثاله» المُرتبطة بـ«صورة الله» إلى ذلك المعنى؛ فإيريناوس وأوريجانيس قد فهما «المِثال» على أنّه عمل الإنسان واشتراكه في ما عهده الله إليه من رسالة ودور في الخليقة، بيد أنّ «الصورة» تتعلّق بكيان الإنسان المجّانيّ أكثر منه بدعوته إلى الرسالة والعمل. وبتعبير لاهوتيّ، يمكننا الإقرار بأنّ «الصورة» وضْعُ البشريّة الأنطولوجيّ، في حين أنّ «المِثال» هو وضعه الوجوديّ[٣].

رابعًا: الكنيسة آية تميُّز الأشخاص ووحدةِ البشر

ما يسعى وراءه الإنسان في تاريخه البشريّ، من إقرار بتميُّز الأشخاص ووحدتهم، سيكتمل ويتحقّق ملء التحقيق في الإسكاتولوجيا، لأنّ ذلك هو قصد الله الأزليّ والأبديّ. والكنيسة، لكون طبيعتها مزدوجة، أي إلهيّة وبشريّة في آن، لها دور فعّال في احترام الأشخاص كأشخاص وفي العمل في سبيل وحدة البشر كبشريّةٍ أرادها الله واحدة. فرسالتها تكمن في أن تكون حاضرةً لهذه العمليّة عبر التاريخ البشريّ، مُدافعةً عن قيمة الأشخاص المُطلقة، وحاثّةً إيّاهم على تحقيق الوحدة، مُشتركة في ذلك مع المؤمنين وغير المؤمنين، مع ذوي الإرادة الصالحة والخطأة. وقد يكون دورها ظاهرًا واضحًا لأنّها «نور العالم»، مستقيةً نورها من نور رأسها وعريسها، كما أنّ القمر يستقي نوره من نور الشمس، على حدِّ تعبير الآباء الشرقيّين: «الكنيسة سرُّ القمر»؛ وقد يختفي دورها سرِّيًا لأنّها «ملح الأرض» و«خميرة العجين»، مُقتديةً بسيِّدها عبد يَهْوَه المُتألِّم. هذا وقد ذكّر المجمع الفاتيكانيّ الثاني أنّها «آية الخلاص» و«آية الملكوت»، أي أنّها تُشير إلى خلاص العالم وملكوت الله، وتُحقّقهما تحقيقًا فعليًّا وسرِّيًّا في آن،

---

(٣) عن كلّ ذلك، راجع الفصل ٥.

وذلك من خلال عملها من جهة، وإعلانها الخلاص والملكوت من جهة ثانية، ومنحها أسرار الخلاص للحياة الأبديّة ثالثًا، أي من خلال بُعدها الملكيّ والنبويّ والكهنوتيّ. إنّ آية الكنيسة هذه تظهر في صفاتها الأربع التي نُعلنها في «قانون الإيمان»:

فالكنيسة، بصفتها «جامعة»، «تذهب إلى الخلق أجمعين» (مر ١٦/ ١٥)، مُتجاوزةً كلّ التجاوز شعب العهد القديم الذي كان يُنادي الأمم بأن تأتي إلى أورشليم (راجع أش ٦٠). فلم يَعُد إسرائيل وحده شعب الله المُختار، بل «جميع الأمم» (متّى ٢٨/ ١٩). وعندما تحتضن الكنيسة أبناءً للآب وإخوة ليسوع المسيح وهياكل للروح القدس، من خلال إعلان كلمة الحياة ومنح سرّ المعموديّة، فهي تدمج الأمم دمجًا فعليًّا، إذ تُطعِّمها بشجرة الزيتون، في انتظار اندماج أبناء العهد القديم، هم أيضًا، فيها (روم ٩-١١). وفي نهاية المطاف، فإنّ الكنيسة «الجامعة» تعمل في سبيل جمع البشر، عمليًّا وإعلانيًّا وأسراريًّا.

وإذ تجمعهم، تُصبح أحضانُها عُشَّ وحدتهم، بموجب صفتها «واحدة». فوحدتها هي عُربون وحدة البشر، بالرغم من عثرة انقسامها وحماقته. وتندرج جميع المساعي في سبيل إعادة وحدة الكنيسة في هذا المسعى الساميّ، ألا وهو وحدة البشر من خلال وحدتها الكنسيّة وفي أحضانها. غير أنّ هذه الوحدة لا تتعارض والتعدُّديّة والتمايز في الحضارة والثقافة، والخطاب الروحيّ واللاهوتيّ، والأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة: ليست الوحدة الكنسيّة أحاديّة، بل هي تحترم الاختلاف والتعدُّديّة، لا بل وتُشجِّعهما. ويظلُّ حديث بولس في الجسد الواحد مع تعدُّد أعضائه، هو الرائد في احترام الأشخاص ووحدتهم: لكلّ عضو موهبته الخاصّة ودعوته الشخصيّة ورسالته المُميَّزة، ولكن في سبيل

بُنيان الجسد الواحد، جسد المسيح، بقوّة الروح الواحد (راجع ١ قور ١٢، ١٤). نحن إذًا بعيدون كلّ الابتعاد عن أيِّ لون من ألوان الانصهاريّة في «كلٍّ شامل» يُلاشي الخُصوصيّات ويُلغيها، كما تدّعيه الأديان والفلسفات الآتية من الشرق الأقصى. نحن في موضع يُجسِّد شراكة الأشخاص المُميَّزة، وهذه الشراكة هي وحدة، على صورة الثالوث كمِثاله.

والكنيسة تتميّز أيضًا بأنّها «مُقدِّسة»، تجسيدًا لقداسة الله الذي يجمع، بروحه القدّوس، البشريّة بأجمعها «نحو» ابنه و«من أجله» و«به» و«فيه» (راجع نشيدَيْ قولسّي وأفسس، ومُقدِّمة إنجيل يوحنّا). وتستقي الأسرار المُقدّسة معناها وقيمتها وفاعليّتها من قداسة الله المُتجلّية في قداسة الكنيسة. وإذ يتقدّس المؤمنون بالأسرار، فهم يُقدِّسون البشر من خلال حياتهم اليوميّة وتعاملهم معهم.

ويتحقّق ذلك كلّه في التاريخ البشريّ عبر العصور والأزمنة، وفي مختلف الأماكن، من خلال أشخاص قد اختارهم الآب وأقامهم يسوع المسيح وأرسلهم الروح القدس، ألا وهم الرسل وخلفاؤهم حتّى انقضاء الدهر.

الخاتمة

تتميّز المسيحيّة بجدليّة تميُّز الأشخاص/وحدتهم، من الأصل إلى النهاية. وتتمحور هذه الجدليّة في اتِّجاهين، أحدهما رأسيّ والآخر أُفقيّ، وعلى صعيدين، أحدهما ثيولوجيّ والآخر أنثروبولوجيّ.

فثمّة احترام الشخص احترامًا مُطلقًا، وهو مبنيٌّ على الأقانيم الإلهيّة الثلاثة، وهي المِثال والنموذج، والحافز والهدف لكلّ

جماعة بشريّة، أيًّا كانت، ولا سيّما الكنيسة التي تتمثّل دعوتُها في أن تكون شعبَ الآب، وجسد المسيح وعروسه، وهيكل الروح القدس، وجماعة المؤمنين، آيةَ تأسيس جماعة البشر وعُربونَها.

وهُناك «لاحَضْريّة» الشخص و«حُرمته»، في تفاعل هُويّته وغيريّته، وهُما أساس تكوين الوحدة البشريّة. وتُعتبر الكنيسة بَوْتقة هاتين الحقيقتين المُتكاملتين والمُتداخلتَين جدليًّا.

٩ - سرّ فقر الإنسان في ضوء سرّ فقر الله(*)

المقدّمة

تتوخّى هذه المحاضرة أن تكون بمثابة مديح للفقر في ما نعرفه من حضارة تمدح الغنى وتُبجِّل الأغنياء، وتقدّر القوّة وتعظّم الأقوياء. وفي زمن المجيء الذي نعيشه في هذه الأيّام، يروق لنا أن نتذكّر نشيد مريم الذي يمدح الفقراء والمتواضعين:

«نظر إلى أمته الوضيعة...
شتّت المتكبّرين في قلوبهم.
حطّ الأقوياء عن العروش
ورفع الوضعاء.
أشبع الجياع من الخيرات
والأغنياء صرفهم فارغين...» (لو ١/٤٦-٥٦).

إنّ سرّ التجسّد الإلهيّ هو سرّ الفقر الإلهيّ، ومن ثمّ سرّ الفقر الإنسانيّ. نريد إذًا أن نُظهر معاني الفقر الإلهيّة والإنسانيّة في محيط

(*) نُشر في مجلّة المشرق، ٧٧/٢٠٠٣/٢.

لا ينظر إلى الله إلاّ من زاوية قدرته وتساميه، متناسيًا أو متجاهلًا فقره وتواضعه، وما يترتّب عليه من نظرة مماثلة إلى الإنسان. وللوصول إلى ذلك، سننطلق من فقر الثالوث وكذلك فقر إلهنا في علاقته بنا، لنطبّقه على فقر شخصنا، وأخيرًا على فقر بشريّتنا. وبتعبير آخر، سنتناول الحديث في الله في حدّ ذاته والله معنا، وفي الإنسان كشخص والإنسان في علاقته بأخيه الإنسان؛ والمستويات الأربعة متكاملة في تثبيت ما نحن بصدده، أي مديح الفقر[١].

أوّلًا: الثالوث الفقير

ممّا يلفت النظر في حياة يسوع الأرضيّة أنّه اختار نمط حياة فقيرة، وذلك من المهد إلى اللحد، وقد عاش فقيرًا فقرًا ماديًّا ومعنويًّا وروحيًّا، فيجدر بنا أن نتساءل: أليس هذا الاختيار الطوعيّ في حياة يسوع الأرضيّة ترجمة إنسانيّة لما يدور في قلب الثالوث في أزليّته؟ وبتعبير آخر، ألم يعِش الابن المتجسّد فقيرًا في أيّام حياته الأرضيّة لأنّه فقير جوهرًا وكيانًا وأصلًا في أزليّته؟ أليس فقره البشريّ تعبيرًا صادقًا عن فقره الإلهيّ، بل وفقر الأقانيم الإلهيّة الثلاثة إذ إنّ حياة يسوع الأرضيّة انعكاس لشخصيّته الإلهيّة، بل ولشخصيّة الآب والروح؟ ذلك ما نودّ إظهاره الآن، لننطلق منه في

---

(١) مُحاضرة أُلقيت على المبتدئين والمبتدئات بلبنان، في كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠٠٢، استنادًا إلى:

- خواطر في الفقر الاختياريّ - سلسلة «الحياة الروحيّة» - دار المشرق - بيروت، ٢٠٠١.
- سرّ الله الثالوث - الأحد - سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت، ط ٣، ٢٠٠٠.
- سرّ مشيئة الله وحرّيّة الإنسان - سلسلة «الإيمان والحياة» - مطبوعات الآباء اليسوعيّين في مصر - القاهرة، ١٩٩٤.

تحليلنا علاقةَ الله بنا المتّسمة هي أيضًا بالفقر، كما وفي تحليلنا فقرَنا الشخصيّ وفقرَ علاقاتنا البشريّة.

*** فقر الابن**

إنّ خاصّة الابن الأزليّ أنّه اقتبال من الآب، بمعنى أنّه يقتبل، أي يتقبّل كيانه البنويّ من الآب، كما أنّه يتقبّل ذات الآب الذي يبذل له نفسه، ويتقبّل مشيئة الآب أن ينبثق منهما الروح القدس، ويتقبّل من الآب أن يخلق معه الخليقة ويخلّصها، ويتقبّل أن يهب له الآب البشر بعامّة والتلاميذ بخاصّة. إذن، تكمن شخصيّة الابن الأزليّة وجوهر كيانه في أنّه اقتبال.

والابن الأزليّ لا يحتفظ بشيء لذاته، بل إنّه يُبادل الآب ما يقتبله من الآب، وهو إذًا جوهرًا وكيانًا تبادُل، ذلك بأنّ كلّ ما له هو للآب.

إنّ هاتين السّمتين تلخّصان شخصيّة الابن الأزليّ، وهما تعبّران خير تعبير عن فقره وتواضعه الأزليّين، مُقتبلًا كلّ شيء من الآب، ومُبادلًا إيّاه كلّ شيء. وقد عاش صفتَي الفقر هاتين في سرّ تجسّده، بل جسّد، وهو بين البشر، ما يميّزه في قلب الثالوث. ونحن نعرف بالفعل ما يدور في قلب الثالوث بفضل ما نشاهده في حياة يسوع البشريّة، إذ إنّ نمط حياته الأرضيّة يعبّر بتطابق تامّ وأمانة كلّيّة عن جوهر كيانه الإلهيّ، بل وجوهر كيان الآب والروح.

*** فقر الآب**

وتتميّز خاصّة الآب أيضًا بالفقر عينه، إذ إنّ الآب يُشارك الابن والروح في كلّ شيء، ولا ينفرد في أيّ شيء: لا يلد الابن ولا يبثق الروح ولا يخلق الخليقة ولا يخلّصها إلاّ ويشاركهما في ذلك

مشاركة تامّة. إنّ جوهر كيانه هو إذًا مُشاركة.

وتنمّ هذه المشاركة عن صفة أُخرى يتّسم بها الآب، وهي أنّه متواضع، لا يتسلّط، لا على الابن ولا على الروح ولا على البشر، وإن كان الأصل، كما أنّ الابن لا يحتفظ بشيء لأنّه يقتبل ويبادل كلّ ما يقتبله.

*** فقر الروح**

وتتّصف خاصّة الروح أيضًا بالفقر عينه، ذلك بأنّ الروح لا اسم له، فلا هو آب ولا هو ابن، بل هو روح الآب والابن، وهو العلاقة بين الآب والابن، فيرتبط جوهره بالآب والابن، ويتحدّد كيانه بعلاقته بالآب والابن.

ويترتّب على ذلك أنّه لا يجذب إلى ذاته أحدًا، بل يجذب الآب نحو الابن، والابنَ نحو الآب، والبشرَ نحو الآب والابن ونحو البشر. تكمن إذًا شخصيّته في أنّه جذْبٌ إلى غيره، ممّا يُظهر فقره الكلّيّ وتواضعه الكامل.

*** الخلاصة**

الثالوث فقير متواضع! قد تُثير هذه الصيغة الإيمانيّة شكَّ بعض المسيحيّين وغير المسيحيّين، لأنّ التعليم الدينيّ السائد علّم أجيالًا أنّ الله «ضابط الكلّ» أي قدير، وأنّه «مُتسامٍ» كلّ التسامي، وأنّه «أكبر» من كلّ كبير... والله هو فعلًا ذلك بوجه مُطلق، بلا أيّ شكّ أو تردّد أو تحفّظ. غير أنّه ليس هو ذلك فقط، بل هو فقير أيضًا في عمق أعماقه، ومتواضع في صميم كيانه. بل إنّ عظمة قُدرته تكمن في فقره، ولا يقلّل فقره من قدرته المطلقة؛ كما أنّ عظمة تساميه تكمن في تواضعه، ولا يقلّل تواضعه من تساميه المطلق. ليس الثالوث قديرًا فحسب، بل هو فقير أيضًا، في جدليّة بين قدرته

وفقره، فهو فقير في قدرته وقدير في فقره؛ وكذلك الأمر في ما يتعلّق بتساميه المتواضع وتواضعه المتسامي.

الحقّ يقال إنّ منطق هذه الجدليّة هو بذاته منطق التجسّد، إذ إنّ الله أصبح إنسانًا، والأزليّ زمنيًّا، والغنيّ فقيرًا، والقدير متواضعًا، والكبير صغيرًا، وإذ إنّ الذي لا تحويه السموات والأرض حوَتْه أحشاء مريم البتول، والذي يُطعم الخلائق أطعمته امرأة، والذي وهب الحياة اختبر الموت. فمَن رفض اعتبار الثالوث فقيرًا، رفض بالفعل سرّ تجسّد الله. وقد عبّر سرُّ التجسّد الإلهيّ عن حقيقة الله في ذاته، وأوضح «حكمة الله التي ظلّت مكتومة في الماضي، تلك التي أعدّها الله قبل الدهور في سبيل مجدنا. ولم يعرفها أحد من رؤساء هذه الدنيا. (...) لنا كشفها الله بالروح، لأنّ الروح يفحص عن كلّ شيء حتّى عن أعماق الله» (١ قور ٢/٧-١٠).

ومن منطلق ذلك، ألا يجوز لنا أن نقول في «قانون الإيمان» هذا الاعتراف الإيمانيّ الذي يجمع بين قدرة الله وفقره، فنُقرّ: «نؤمن بإله قدير فقير...»؟

ثانيًا: إلهنا الفقير

من منطلق فقر الثالوث القدير، نصوّب نظرتنا إليه في علاقته بنا نحن البشر، متحرّين عن طريقة معاملة الله القدير لنا، وهي تتّسم بالفقر لأنّ إلهنا إله فقير. ونركّز نظرنا على شخص الابن الأزليّ المتجسّد، موضّحين ثلاثة جوانب فقط من بين جوانب كثيرة أخرى.

* الإله المجيد يأخذ صورة العبد

إنّ إله المجد الذي خلق الإنسان بفائق قدرته وجبروته «على

صورته كمِثاله» (تك ١/ ٢٦)، عكَس الآية تمامًا في سرّ تجسّده وفدائه:

«لم يعُدّ مساواته لله غنيمة
بل أفرغ ذاته، متّخذًا صورة العبد
وصار على مِثال البشر
وظهر في هيئة إنسان
فوضع نفسه وأطاع حتّى الموت، موت الصليب» (فل ٢/ ٦-٨).

ويُعبّر القدّاس الكيرلُّسيّ القبطيّ عن هذه الحقيقة الإلهيّة بقوله: «لم تكن أنت محتاجًا إلى عبوديّتي، بل أنا محتاج إلى ربوبيّتك»: أخذ الله الكلمة الأزليّ عبوديّةَ الإنسان ليشاركه في ربوبيّة الله. وبعظيم محبّته للبشر، لم يعتبر إنسانيّته إهانة لألوهيّته، ولا منافية لتساميه، ولا منقِّصة لمجده، بل اختار اختيارًا طوعيًّا أن يشارك ملايين البشر في عبوديّتهم وفقرهم وعوزهم، بل وخطيئتهم، إذ أخذ «جسدًا يُشبه جسدنا الخاطئ» (روم ٨/ ٣)؛ وهذا الذي «لم يعرف الخطيئة، جعله الله خطيئة لأجلنا» (٢ قور ٥/ ٢١). وأدّى به الحبّ إلى أقصى حدود التشبّه، أي الموت، ولا سيّما الموت المُهين الشائن، موت الصليب.

إنّ هذا الفقر المطلق، الذي يتضمّنه فعل التجسّد، جعل يسوع يختار نمطًا حياتيًّا فقيرًا في أثناء حياته الأرضيّة مع بني البشر أحبّائه، ويتألّم ويتعذّب بسببهم ومعهم ومِثلهم، ويُهان ويُرذَل ويُحتقَر بسببهم ومعهم ومِثلهم. إنّ الحبّ الحقيقيّ يصل إلى هذا الحدّ من التطابق والتماثل مع الإنسان المحبوب الذي هو على صورته أصلًا، وقد أصبح الخالقُ القدير هو على صورة المخلوق الفقير. نعم، إنّه لَمِن خصائص الله أن جعل نفسه صغيرًا فقيرًا متواضعًا، من دون أن ينال منه هذا الوضع.

أهناك فقر أعظم من ذلك؟ إنّ هذا الفقر لا يُفقد اللهَ مجدَه، لأنّه نابع من عظمة الحبّ وتساميه. وما يظنّه الإنسان إهانة لله القدير، لله المتسامي، لله الأكبر، هو بالفعل أعظم تعبير عن قدرته وتساميه، وهو يختار بكلّ تواضع فقر الإنسان الفقير. وإنّما عظمة هذا الفقر ترجمةٌ بشريّة للفقر الثالوثيّ[٢].

*** الإله الخالق يحترم حرّيّة الإنسان المخلوق**

بالمنطق عينه، منطق الفقر الإلهيّ المُعلَن في أثناء حياة يسوع الأرضيّة، نرى أنّ يسوع المسيح قد قبل حرّيّة البشر، وإن كانت حرّيّة شرّيرة، أدّت به إلى الموت، موت الصليب. فعندما أتت إليه «عصابة كثيرة العدد تحمل السيوف والعصي» لتقبض عليه في بستان الزيتون، تقبّل هذه الإهانة البالغة؛ ولمّا استلّ بطرس سيفه وضرب أحدهم، احتجّ يسوع قائلًا: «أوتظنّ أنّه لا يمكنني أن أسأل أبي، فيمدّني الساعة بأكثر من اثني عشر فيلقًا من الملائكة؟» (متّى ٢٦/ ٤٧-٥٤). ولذلك، فقد قبل يسوع بتواضع كبير وفقر كلّيّ هذا الفعل الشائن الصادر عن قلب بشريّ مُهين، مفضّلًا أن يخضع لحرّيّة بشريّة شرّيرة، على أن يسحق أعداءه بقدرته الفائقة[٣].

وفي التقليد الشرقيّ قولان يُعبّران عن وجهي كلمة الله الفقيرة. فالقول الأوّل يُصرّح «O logos brachynetai»، أي أنّ كلمة الله قد

---

(٢) ما يقال في الفقر المتواضع يقال في الألم أيضًا. وقد تساءل أوريجانيس: إن كان يسوع المسيح قد تألّم، أفلا يعود ذلك إلى أنّ عنصر الألم أزليٌّ في الله؟ راجع، في هذا الصدد، تحليلنا قضيّة «ألم الله» في «الرياضات الروحيّة» الإغناطيّة - قراءة معاصرة - سلسلة «نصوص ودروس إغناطيّة» - دار المشرق - بيروت، ١٩٩٩ - الفصل ١٥. أنظر أيضًا إلى إلهنا يتألّم - للأب فرنسوا ڤاريون اليسوعيّ - دار المشرق - بيروت، ط ٢، ١٩٩٦.

(٣) ما يقال في تخلّي يسوع الطوعيّ عن قدرته، يقال في سابق علمه ومعرفته أيضًا. راجع في هذا الصدد ما شرحناه في الفصل ٢: «البُعد العلميّ».

أصبحت صغيرة، محدودة، ضيّقة، مُوجّهة إلى شخص مُعيَّن. . . ، علاقة تواضع الله وفقره. والقول الثاني يُؤكِّد: «O logos pachynetai»، أي أنّ كلمة الله أُسدل الستارُ عليها، إذ لم يفهمها الجميع، ولم يقبلها الجميع. فما يُقال في كلمة الله عامّة، يقال في الله الكلمة خاصّة وقد تجسّد فاختار حُدود الفقر والرفض والإهانة والموت.

وتتجلّى قمّة هذا الفقر الإلهيّ في كون يسوع قد اعتبر أنّ حرّيّة الإنسان الشرّيرة تُعبّر له عن مشيئة أبيه، ذلك بأنّ رواية يوحنّا المشهدَ عينه توضّح: «أفلا أشرب الكأس التي ناولني أبي إيّاها؟» (يو ١٨/ ١١)، مطابقًا هكذا مشيئة أبيه القدّوسة بإرادة البشر الشرّيرة. وهذا التطابق يرفضه العقل البشريّ ونظرتُه إلى القدرة الإلهيّة والتسامي الإلهيّ، كما يصعب عليه أن يتقبّل منطق الفقر الإلهيّ في أوجِه: «ما كان في العالم من حماقة، فذاك ما اختاره الله ليخزي الحكماء. وما كان في العالم من ضعف، فذاك ما اختاره الله ليخزي ما كان قويًّا. وما كان في العالم من غير حسب ونسب وكان محتقرًا، فذاك ما اختاره الله: إختار غير الموجود ليُزيل الموجود، حتّى لا يفتخر بشر أمام الله» (١ قور ٢/٢٦-٣١). هكذا يتمثّل فقر الله وتواضعه، واحترامُه حرّيّةَ الإنسان النابعُ من عظيم حبّه له، وإن كان هذا الإنسان خاطئًا شرّيرًا: «مات المسيح في الوقت المحدّد من أجل قوم كافرين، ولا يكاد يموت أحد من أجل امرئ بارّ، وربّما جرؤ أحد أن يموت من أجل امرئ صالح. أمّا الله، فقد دلّ على محبّته لنا بأنّ المسيح قد مات من أجلنا إذ كنّا خاطئين» (روم ٥/٦-٨). هكذا تجلّت محبّة الله الفقير في عظمةٍ لا تقدر عليها إلاّ قدرة فائقة تتواضع.

ولم ينته أمر فقر الله بما عاشه يسوع، بل، بعد موته وقيامته، عهَد إلى الإنسان بأن يكمّل رسالته الإلهيّة، رسالة الخلاص، ذلك

بأنّه أوصى تلاميذه، وهو صاعد إلى الآب، بأن «اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم (...). هاءنذا معكم طوال الأيّام إلى نهاية العالم» (متّى ٢٨/ ٢٠). الله يستخدم إذًا الإنسان في تدبيره الخلاصيّ، بيد أنّه بوسعه أن يخلّص الإنسان بدون الإنسان، كما خلقه في البدء بدونه؛ ولكنّه، احترامًا للإنسان ورفعًا من شأنه، أشركه في قصده الخلاصيّ، وكأنّه في حاجة إلى الإنسان، هو غير المحتاج إلى الإنسان، فاحتاج إلى حرّيّته الصالحة البارّة، كما أرادها في البدء.

*** الإله الغنيّ يحبّ الفقراء**

إن كان الله يحبّ جميع البشر بلا مُحاباة ولا استثناء، بما فيهم الخطأة، إلاّ أنّ يسوع قد أحبّ الفقراء حبًّا تفضيليًّا، لا لأنّهم أفضل من غيرهم، بل لأنّه هو فقير في أزليّته وزمنيّته، فكأنّي به يرى في الفقير صورته.

وقد بلغ به هذا الحبّ إلى حدّ أنّه طابق مصيره بمصير الفقراء: «كنتُ جائعًا... كلّ ما فعلتم لأحد هؤلاء الصغار إخوتي، فبي قد فعلتموه...» (متّى ٢٥/ ٣١-٤٦). وممّا يلفت الانتباه أنّ المسيح يعبّر عن التطابق بينه وبين الفقراء وهو «في مجده، تواكبه جميعُ الملائكة، يجلس على عرش مجده، وتُحشَر له جميع الأمم». هكذا لا يُفقِد تطابقُه هذا مع الفقراء جبروتَ مجده وعظمته، بل هو يتجلّى في أُبّهته إذ إنّه يطابق شخصه المجيد بفقراء بني البشر، ويرفع من شأنهم حتّى إنّه يوليهم مجده: «اِفتقرَ لأجلكم، وهو الغنيّ، لتغتنوا بفقره» (فل ٨/ ٩): أخذ فقرهم، فقرَ العبيد، ومنحهم غناه المجيد وهو فقير، في تبادل بين الفقر والغنى لا يحقّقه إلاّ إله غنيّ في فقره وفقير في غناه.

* الخلاصة

ليس إلهنا فقيرًا في حدّ ذاته فحسب، بل في تعامله معنا أيضًا: ما هو في داخله يظهر في خارجه، وما يتعلّق بكيانه يُترجَم في علاقته بنا. وقد تكون لنا أفكار عظيمة عن الله بحدّ ذاته وفي علاقته بنا، إلّا أنّ الله أكبر من جميع أفكارنا العظيمة هذه. ومن هذا المنطلق، نوجّه نظرنا الآن إلى الإنسان الذي خُلق «على صورة الله كمِثاله»، أي خُلق فقيرًا ليغتني بفقر الله، بقدر ما «الضعف من الله أوفر قوّةً من الناس» (١ قور ٢/ ٢٥). وسنتناول شقّين متكاملين: الشخص بحدّ ذاته، وعلاقته بأخيه الإنسان.

ثالثًا: شخصي الفقير

يظهر فقر الشخص على صعيدين متكاملين من حياته البشريّة: الصعيد الأنطولوجيّ والصعيد الوجوديّ. ونقصد **بالصعيد الأنطولوجيّ** ما يتعلّق بكيان الشخص وجوهره، كما أراده الله عندما خلقه «على صورته كمِثاله»؛ وهذا ما نعالجه في الفقرتين التاليتين. ونقصد **بالصعيد الوجوديّ** ما يختصّ بحياة الشخص العمليّة، بناء على الصعيد الأنطولوجيّ؛ وهذا ما نعالجه في الفقرة الثالثة.

* الفقر الشخصيّ بين الاقتبال والحرّيّة

إنّ الشخص، لكونه على «صورة الابن» (روم ٨/ ٢٩)، هو أصلًا، في صميم كيانه، «اقتبال»، لأنّ الله خلقه، ومن ثَمّ فهو يقتبل ذاته وكيانه من الله، وذلك على صورة الابن الأزليّ الذي يقتبل ذاته من أبيه الأزليّ. وقد وضّح بولس هذه الحقيقة إذ أعلن: «في (الله) حياتُنا وحركتنا وكياننا» (رسل ١٧/ ٢٨). فليس الشخص مصدر

ذاته، بل هو «خرج من الله وإلى الله يمضي»، على صورة الابن الأزليّ (يو ١٣/ ٣).

الحقّ يقال إنّ هذا الوضع البشريّ لا يتجانس وما يصبو إليه الإنسان المعاصر، إذ إنّه يريد أن يكون مصدر ذاته. وترقى تلك النظرة إلى النهضة الأوروبيّة في غضون القرن السادس عشر، مرورًا بـ«عصر الأنوار» الألمانيّ وعصر «الموسوعيّين» الفرنسيّ في القرن الثامن عشر، ووصولًا إلى عصر «الوجوديّة» في القرن العشرين، حيث المناداة بالحرّيّة البشريّة كمرجع مطلق يتمحور حوله الشخص ويشيّد عليه وحدَه حياتَه ومشروعَه وتحديدَ مصيره ومستقبلَه. إنّ الحضارة المعاصرة تؤجّج معنى الحرّيّة وتضخّمه وتوليه بالغ الأهمّيّة، على حساب علاقة الإنسان بالله وبالآخرين. ولذا فنحن نناديِ بأنّ جوهر الشخص وكيانه، وأصله ونهايته، إنّما هي في كونه اقتبالًا، يقتبل ذاته وحياته وحرّيّته من آخر، من الله أساسًا، ومن سائر الأشخاص. وكما تلمّسنا أنّ اقتبال الابن الأزليّ هذا هو بالفعل فقر، فإنّ اقتبال الشخص هو فقر، وبالتالي يكمن وجهٌ من وجوه سرّ الشخص في كونه فقيرًا يقتبل من آخر ما يريد أن يقتبله من ذاته. إنّ في ذلك انقلابًا كلّيًّا للمقاييس والمعايير السائدة في مختلف مجتمعاتنا البشريّة، ولا سيّما المجتمعات التي تؤثّر في مفهومنا المعاصر للإنسان ولقيمته ومعنى وجوده. وليس الإنسان المعاصر مستعدًّا لقبول كونِه اقتبالًا في جوهره وكيانِه ليستطيع أن يكون حرّيّة، ولا اقتبالِ ذاته من آخر ليقدر أن يحقّقها تحقيقًا شخصيًّا حرًّا.

تندرج بالفعل حرّيّة الشخص في اقتباله إيّاها من الله، ذلك بأنّ كلّ شيء يأتي من الله. فالله الذي يخلق الإنسان، يخلقه «على صورته كمِثاله» أي شخصًا حرًّا، لأنّ الله كائن حرّ حرّيّة مطلقة، وهو منبع كلّ حرّيّة. وتكمن حرّيّة الشخص في أنّه يقتبلها من الله

مصدرها؛ وبالتالي فليست حرّيّته مطلقة، بل هي نسبيّة، يهبها له الله.

نستخلص من ذلك أنّ الشخص هو، في نهاية الأمر، مزيج من الاقتبال والحرّيّة: الاقتبال لكونه مخلوقًا لا خالقًا، والحرّيّة لكونه «على صورة الله كمِثاله». الشخص إذًا مزيج من النهائيّة واللانهائيّة، ومن المحدوديّة واللامحدوديّة؛ هو مزيج من الفقر والغنى، ومن التواضع والقدرة.

* الفقر الشخصيّ بين التمركز على الذات والتمركز على الآخر

إن كان ما سبق يختصّ بأصل الشخص ونهايته، فهناك ما يتعلّق بحاضره، وهو خاضع لمنطق الفقر عينه، أي أنّ نقطة تمركز الشخص ليست في ذاته، بل في الآخر، كما سبق أن رأيناه في خاصّة الروح القدس الذي هو علاقة. ولقد قال بيار دي شردان اليسوعيّ في هذا الصدد: «عدم التمركز على الذات، بل التمركز على الآخرين، والتمركز المُطلق على الله». هذا جانب آخر من جوانب فقر الشخص الذي يصبو في قرارة نفسه إلى أن يصبح مرجعيّة ذاته في مشاريعه وقراراته، ومعاملاته وعلاقاته. وأمّا كونه اقتبالًا، فيجعل مرجعيّتَه، لا في شخصه، بل في الآخرين وفي الآخر المطلق.

* الفقر الشخصيّ بين الالتزام والتحرّر منه

وممّا يُظهر جانبًا آخر من جوانب فقر الشخص المترتّب على كونه اقتبالًا، ضرورةُ التزامه في المجتمع الذي يعيش فيه ويعمل من أجله. وقد يشعر أو يختبر أنّ هذا الالتزام الضروريّ ينال من حرّيّته، ويقيّدها ويفرض عليها حدودًا. وفي الوقت عينه، يتطلّب

وضعُه البشريّ ألاّ ينغمس كلّيًا في التزامه، فيفقد حرّيّته فيه؛ لذلك فعليه أن يجعل مسافة بينه وبين التزامه، لأنّه أعظم من التزاماته الاجتماعيّة وعلاقاته الشخصيّة ومشاريعه الحياتيّة ومَلَكاته المعنويّة وخيراته المادّيّة... ومن ثمّ، فبقدر ما عليه أن يلتزم، عليه في الوقت نفسه أن يتحرّر من التزامه، حفاظًا منه على حرّيّته الداخليّة العميقة المهدّدة باستمرار بالاغتراب في ما يقوم به أو يفكّر فيه أو يمتلكه. هكذا يظهر الشخص في وضع مزدوج من حتميّة الالتزام والتحرّر منه، وكذلك من تجنّب اللامبالاة والانغماس.

* **الخلاصة**

ألا ينبغي لنا أن نئنّ مع بولس: «ما أشقاني من إنسان!»، بسبب وضع الشخص المأسويّ هذا؟ نعم، ولكن شرط أن نهتف توًّا: «الحمد لله بيسوع المسيح ربّنا! فهاءنذا عبد بالعقل لشريعة الله، وعبد للجسد لشريعة الخطيئة» (روم ٧/ ٢٤-٢٥). إنّ وجوه الفقر الشخصيّ التي ظهرت لنا هي في الوقت عينه منبع حرّيّة حقيقيّة، لا حرّيّة مزيّفة تنادي بها بعض الفلسفات والإيديولوجيّات الرخيصة التي تبتر الشخص من عمق أعماقه وتضعه على حافّة الهاوية التي تؤدّي به إلى حقيقة مبتورة من منبعها ونهايتها، ومن عمقها وملئها، وإلى حقيقة تتجاهل أنّ قيمة الشخص وعظمته ومعناه الأقصى تكمن في كونه اقتبالًا «على صورة الابن»، ومن ثمّ في كونه حرّيّة.

رابعًا: بشريّتنا الفقيرة

نصوّب الآن نظرنا إلى الشخص في علاقته بالآخرين، لنستشفّ على هذا المستوى أيضًا تضافر الفقر والغنى من حيث بذلُ الذات لأجل الآخرين - كاستعداد كيانيّ - وخدمتُهم - كتحقيق حياتيّ للاستعداد الكيانيّ - ومشاركتُهم في الخيرات - كتطبيق

عمليّ لهما -، وكلٌّ ذلك من منطلق ما استجليناه من فقر الأقانيم الثلاثة ومن قدرتهم.

*** بذل الذات في سبيل الآخرين**

إنّ بذل الذات في سبيل الآخرين هو من مقوّمات العلاقات البشريّة، تمثّلًا بيسوع المسيح الذي علّم ذلك وعاشه: «ما من حبّ أعظم من حبّ مَن يبذل نفسه في سبيل أحبّائه» (يو ١٥/١٣)؛ وبالتالي، «فعلينا، نحن أيضًا، أن نبذل نفوسنا في سبيل إخوتنا» (١ يو ٣/١٦). إنّ هذا البذل علامة فقرٍ لا يعيشها إلاّ الشخص الفقير، لأنّ الفقير وحده قادر على ألاّ يكتفي بنفسه، بل أن ينفتح على الآخرين ويهب شخصه لهم.

ويتضمّن الفقر في ما نحن بصدده أن ينظر الشخص إلى أخيه الإنسان، وأن يُصغي إليه، بقدر ما فعلُ «النظر» وفعلُ «الإصغاء» هما من مُقوّمات الشخص[٤]، الأمر الذي يتطلّب الخروج من الذات وعدم التمحور عليها، بل التمحور على الآخر المختلف للدخول في علاقة به هي أساسًا علاقة بذل.

*** خدمة الآخرين**

تحقيقًا لما سبق، يقوم الشخص بخدمة الآخرين، بيد أنّ الميل الطبيعيّ قد يدفعه إلى التخلّي عن الآخر - لِما في الشخص من نزعة إلى الأنانيّة - أو التسلّط عليه - لما فيه من نزعة إلى السيطرة -، وذلك اقتداءً بيسوع المسيح الذي وضّح معنى وجوده بين البشر، معتبرًا نفسه خادمًا لهم: «لم يأتِ ابن الإنسان ليُخدَم، بل ليَخدُم» (مر ١٠/٤٥).

---

(٤) راجع تحليلنا لهاتَيْن المقوّمتَيْن في الفصلين ٥ و٨.

وإنّ خدمته هذه لا تتنافى إطلاقًا وربوبيّته، بل إنّ ربوبيّته تظهر، لا في الكبرياء والعنف، بل في خدمته المتواضعة الوديعة: «ليكن الأكبر فيكم كأنّه الأصغر، والمترئّس كأنّه الخادم» (لو ٢٢/٢٦). ففيما يسعى البشر للسيطرة على الآخرين أو محاربتهم أو إقصائهم، يعرض يسوع نموذجًا من العلاقات بين البشر مختلفًا كلّ الاختلاف، وهو الخدمة.

وممّا يلفت النظر في كلام بولس على الخدمة، أنّها مرتبطة بالحرّيّة: «أيّها الإخوة، قد دُعيتم إلى الحرّيّة، بشرط واحد وهو أن لا تجعلوا هذه الحرّيّة فرصة للجسد، بل، بفضل المحبّة، اِخدموا بعضكم بعضًا» (غل ٥/١٣). فكأنّي به يؤكّد أنّ الحرّيّة تتحقّق فعلًا، لا من خلال القيام بما يروق للشخص أن يقوم به، بل من خلال خدمته الآخرين. وعليه، تُضفي الخدمة على الحرّيّة معناها الحقيقيّ، وهو أنّه ما من حرّيّة حقيقيّة بدون خدمة مبنيّة على المحبّة.

وتتّصف روح الخدمة بأنّها أكثر من أفعال خدمة، ذلك بأنّ الأفعال تصدر عن نمط حياة يعتبر الخدمة أسلوبًا في الوجود، وطابعًا مستديمًا للعلاقة بالآخرين. فلأنّ يسوع اعتبر نفسه خادمًا للبشر، مكرّسًا حياته لخدمتهم، قام بأفعال خدمة، أعظمُها بذلُ حياته في سبيل البشر. والإنسان مدعوّ إلى أن يقتفي أثر ربّه الخادم. ومن جهة أُخرى، إنّ كلّ خدمة، وإن كانت مخفيّة وصغيرة ومتواضعة، فإنّها تُعبِّر عن كيان الإنسان كيانًا خِدَميًّا. وعليه، فالشامل يتجسّد في الخاصّ، والخاصّ يُظهر الشامل.

* مشاركة الآخرين في الخيرات

وتطبيقًا لما سبق تطبيقًا عمليًّا، يشارك الشخص الآخرين في كلّ ما له ولديه من خيرات روحيّة ومعنويّة ومادّيّة، اقتداءً منه بالله الآب الذي هو جوهرًا مشاركة: كلّ ما هو للآب هو للابن. وتتحقّق

هذه المشاركة في تبادل هو بالحقيقة من جوهر الابن: كلّ ما هو للابن هو للآب. وعليه، فكلّ ما يقتبله الشخص من الله ومن الآخرين، لا يحتفظ به لنفسه، بل يُشارك فيه الآخرين، لأنّ كلّ ما ناله من الله ومن الآخرين قد ناله مجّانًا، وهو في سبيل المشاركة والتبادل بروح مجّانيّة.

ولمّا كان أيّ فعل عطاء للآخر ولا سيّما للفقير مُهدَّدًا بالكبرياء، لأنّ الغنيّ هو الذي يعطي الذي لا يملك، فإنّ الشخص مدعوّ إلى استعطاء الآخر، لأنّ الطلب يعني الاحتياجَ إلى الآخر والعوزَ إلى ما ينقصه، وهذا أمر ضروريّ ليتجنّب الشخص الاكتفاء الذاتيّ أو العطاء المتكبّر. ولذلك فالله بحاجة إلى الإنسان لأنّ الله فقير، وعندما يعطي فهو يعطي بتواضع ووداعة وبدون أيّ تسلّط أو كبرياء أو شعور بالفوقيّة: «لا تعلم شمالك ما تفعل يمينك» (متّى ٦/ ١-٤). عظيمٌ هو فقر الله وتواضعه ووداعته، والإنسان مدعوّ إلى أن يتمثّل به.

*** الخلاصة**

إنّ نموذج العلاقات بين البشر، الذي تبيّن لنا، هو بالفعل مخالف لجميع المعايير المتداولة بين البشر والشعوب وفي المجتمعات. إنّ قِيَم الإنجيل، وهي تترجِم صميم العلاقات بين أقانيم الثالوث، متأصّلة في كون الله فقيرًا متواضعًا وديعًا، وفي ذلك تكمن عظمته وقدرته وغناه. والبشريّة مدعوّة إلى أن تحقّق في تاريخها الإنسانيّ ما يتّسم به تاريخ الله مع البشر، بل وما يميّز عمقَ كيان الله من علاقات بين الأقانيم الثلاثة.

الخاتمة

ما هو وضْعُ الفقر في الأنثروبولوجيا المسيحيّة؟ لقد انطلق خطابنا اللاهوتيّ من هذا التساؤل الذي وجّهه، ورسم ملامحَ سِمةِ الفقر المسيحيّة، لأنّ مفهوم المسيحيّة للفقر متباين كلّ التباين وجميع الأديان المجاورة لنا، وجميع الفلسفات والإيديولوجيّات المحيطة بنا، وجميع القِيَم والمقاييس والمرجعيّات السائدة حولنا. والمسيحيّة تفخر بما تتميّز وتستأثر به.

وإنّ هذا الفخر رسالة أيضًا، بمعنى أنّ الله الذي أنعم على تلاميذ ابنه أن يتلمّسوا عمق أعماق الفقر، يعهد إليهم بمسؤوليّة مزدوجة، الأولى أن ينظّموا حياتهم الشخصيّة والجماعيّة والاجتماعيّة بموجب هذا الفقر، والثانية أن تشهد حياتُهم على معاني الفقر الإلهيّة والإنسانيّة، وأن ينشروها حولهم. ذلك بأنّ السرّ المكتوم الذي أُعلن إليهم، عليهم ألّا يحتفظوا به أنانيًّا، بل أن يُعلنوه من خلال حياتهم وكلامهم وتصرّفاتهم.

وتصحب هذه الرسالةَ نعمةٌ للقيام بها، إذ إنّ مُبدع الرسالة هو في الوقت عينه معاون للقيام بالرسالة. وهذه الرسالة تهمّه لأنّها رسالة إعلان عن كينونته الفقيرة في قدرتها والقديرة في فقرها. فليس الفقر قضيّة اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة فحسب، وليس هو قضيّة أخلاقيّة وفلسفيّة وروحيّة فحسب، بل الفقر هو أساسًا قضيّة ثيولوجيّة، إذ إنّ الله فقير، كما أنّه قضيّة أنثروبولوجيّة أيضًا، إذ إنّ الإنسان فقير «على صورة الله كمِثاله»، وقد أنعم الله عليه أن يشاركه في غنى فقره.

«مَن كان له أُذنان، فليسمع ما يقول الروح القدس للكنائس» (رؤ ٢/٧).

«التفتُّ لأنظر إلى الصوت الذي يُخاطبني» (رؤ ١/١٢).